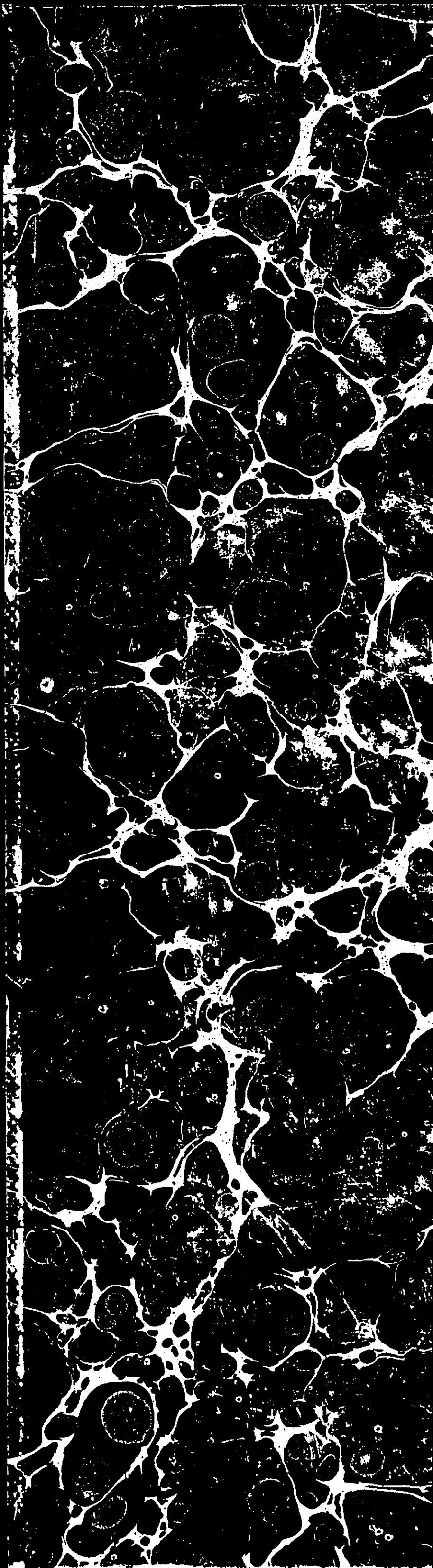
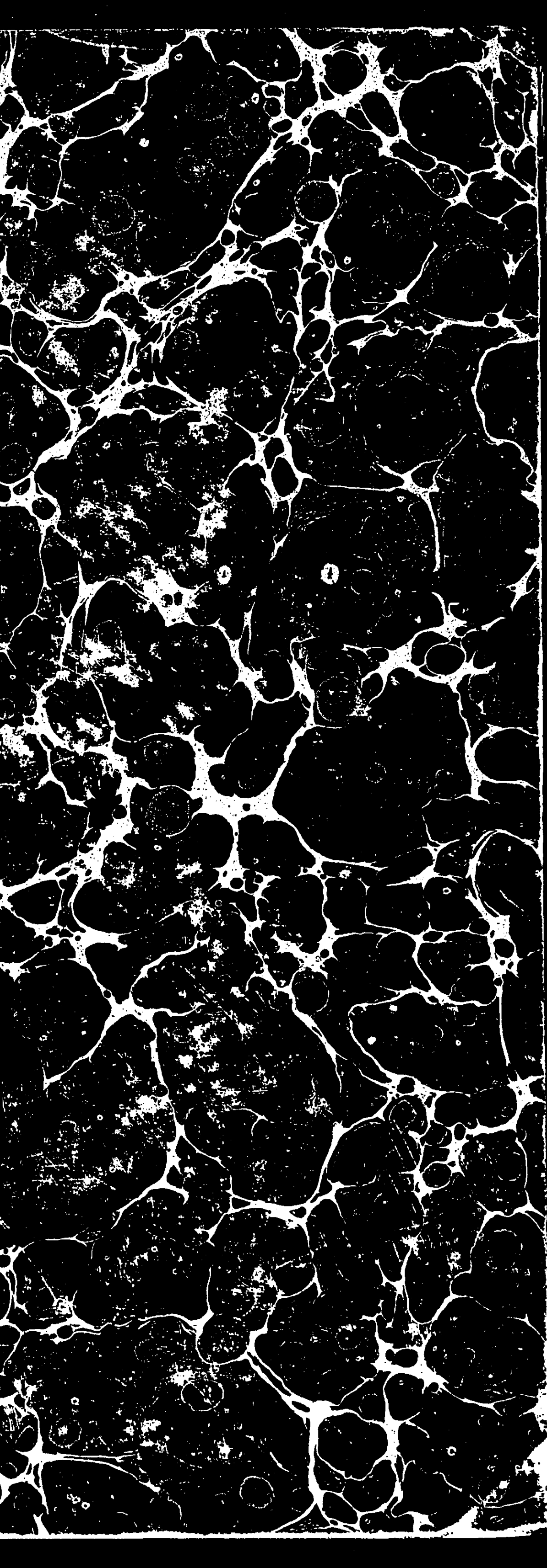





Cres Cat Sci entia
Vita Exco latur

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. WESTF.
XVIII. BAND 1. HEFT

Das erste christliche Pfingstfest

Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Apg 2, 1–13

Von

Dr. Nikolaus Adler



MÜNSTER i. W.
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

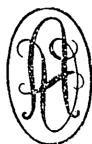
NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. WESTF.
XVIII. BAND 1. HEFT

Das erste christliche Pfingstfest

Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Apg 2, 1–13

Von

Dr. Nikolaus Adler



MÜNSTER i. W. 1938
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. WESTF.
XVIII. BAND 1. HEFT

Das erste christliche Pfingstfest

Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Apg 2, 1–13

Von

Dr. Nikolaus Adler



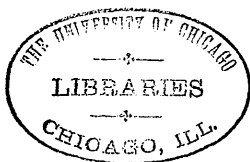
MÜNSTER i. W. 1938
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

IMPRIMATUR

Monasterii, die 27. Junii 1938

No. L 2817

Meis
Vicarius Episcopi Generalis



Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorwort.

Diese Untersuchung über den Bericht, den uns Lukas in Apg 2, 1—13 von dem ersten christlichen Pfingstfest gibt, ist auf Anregung und unter der Obsorge von Herrn Prof. Dr. M. Meinertz in Münster i. W. entstanden. Er hat auch den Druck dieser Arbeit, deren Abschluß schon bald vier Jahre zurückliegt, erst ermöglicht, nicht zuletzt durch ihre Aufnahme in die Sammlung der Neutestamentlichen Abhandlungen. Ihm bin ich deswegen zu sehr großem Dank verpflichtet. Dank schulde ich auch der Hochwürdigen Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster i. W., die diese Arbeit als Doktordissertation angenommen hat.

Mainz, Pfingsten 1938.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Literaturnachweis.

Achelis, Hans: Das Urchristentum in den ersten drei Jahrhunderten. 2 Bde.[2] Leipzig 1925.

Akinian, Nerses W.: Des hl. Ephraem Erklärung der Apg. Wien, Mechitharisten, 1921 (Kritische Ausgabe von Werken und Übersetzungen der alten Armenier. Bd. 2, Heft 1).

Albertz, Martin: Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte, in: Zeitschr. f. ntl Wiss. 21 (1922) 259—269.

Albrecht, Ludwig: Die ersten fünfzehn Jahre der christlichen Kirche. [2]Berlin 1935.

Allo, E.-B.: Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens. Paris 1934 (Umschlag: 1935).

Appel, Heinrich: Einleitung in das NT. Leipzig-Erlangen 1922.

Arias Montanus, Benedikt: Elucidationes in quattuor Evv . . . quibus accedunt eiusdem elucidationes in Acta Apostolorum. Antverpiae 1575.

Atzberger, L.: Die Sendung, Herabkunft und Gnadeneinwohnung des Hl. Geistes, in: Theol. prakt. Mtschr. 2 (1892) 322—336. 401—416. 481—493. 561—575.

Baer, Heinrich von: Der Hl. Geist in den Lukas-Schriften (Beitr. z. Wiss. vom A und NT, 3. Folge, Heft 3). Stuttgart 1926.

Bardenhewer, Otto: Geschichte der altkirchlichen Literatur. 1. Bd.[2] Freiburg 1913, 3. Bd.[2] Freiburg 1923.

Barth, Fritz: Einleitung in das NT[4. 5]. Gütersloh 1921.

Bartlett, W.: The Coming of the Holy Ghost according to the Fourth Gospel, in: The Exp. Times 37 (1925/26) 72—75.

Bauer, Walter: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Berlin 1937.

— Das Johannes-Evangelium (Handkommentar zum NT 6)[3]. Tübingen 1933.

Baumgarten, M.: Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche[2]. 2 Bde. Braunschweig 1859.

Belser, Joh. Ev.: Einleitung in das NT[2]. Freiburg 1905.

— Das Zeugnis des vierten Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung. Freiburg 1912.

— Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt. (Kurzgefaßter, wissensch. Kommentar zu den hl. Schriften des NT auf Veranlassung der Leo-Gesellschaft . . .) Herausgegeben von B. Schäfer und E. Nagel 3, 1. Wien 1905.

Benz, Karl: Besprechung von K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, in: Theol. Revue 19 (1920) 343—345.

Bertholdt, Leonhard: Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A und NT. 3. Teil. Erlangen 1813.

Bertrams, H.: Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus (Ntl Abhandl. 4, 4). Münster 1913.

Beyer, H. W.: Die Apostelgeschichte (Das NT Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. 2. Bd.: Apg und Briefe des Apostels Paulus[3]). Göttingen 1938.

Beyschlag, Willibald: Die Pfingstgeschichte, in: Deutsch-ev. Blätter 20 (1895) 455—474.
Bisping, August: Erklärung der Apostelgeschichte. Münster 1866, [2]1871.
Blaß, Friedr.: Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata. Göttingen 1895.
— Fr. Blaß' Grammatik des ntl Griechisch, bearbeitet von Albert Debrunner[6]. Göttingen 1931.
Bludau, August: Die Quellenscheidungen in der Apostelgeschichte, in: Bibl. Ztschr. 5 (1907) 166—189. 258—281.
— Die Pilgerreise der Aetheria (Studien zur Geschichte u. Kultur des Altertums. 15 Bd., 1.—2. Heft). Paderborn 1927.
Bonnetain, P.: La Pentecôte, in: Revue Apologétique 42 (1926) 193—200.
Bornhäuser, Karl: Studien zur Apg. Gütersloh 1934.
Brockelmann, Karl: Lexicon Syriacum[2]. Halle 1928.
Bruder, Carl Hermann: Concordantiae omnium vocum NT[i] graeci[7]. Göttingen 1913.
Brun, Lyder: Etwa 3000 Seelen Act 2, 41, in: Ztschr. f. ntl Wiss. 14 (1913) 94—96.
Buchberger, Michael: Kirchliches Handlexikon. 2 Bde. Freiburg 1907—12.
— Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg 1930 ff.
Büchsel, Friedrich: Der Geist Gottes im NT. Gütersloh 1926.
Bultmann, R.: Besprechung von K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, in: Theol. Lztg. 45 (1920) 199 f.
— Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis, in: Ztschr. f. ntl Wiss. 19 (1919—20) 165—174.
— Die Erforschungen der synoptischen Evangelien (Aus der Welt der Religion. Forschungen und Berichte, unter Mitwirkung von Heinrich Frick und Rudolf Otto, herausgegeben von Erich Fascher und Gustav Mensching. Ntl Reihe, Heft 1[2]). Gießen 1930.
Cadbury, Henry J.: The Odor of the Spirit at Pentecost, in: Journ. of bibl. Lit. 47 (1928) 237—256.
— The Making of Luke-Acts. London 1927.
Calixtus, Georgius: Expos. litt. in Acta Apost.[8] Braunschweig 1654.
Calkins, R.: The Holy Spirit. London 1931.
Camerlynck, A.-Vander Heeren, A.: Commentarius in Actus Apostolorum (Commentarii Brugenses in S. Script.)[7] Brugis 1923.
Casel, O.: Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: Jahrb. f. Liturgiewissenschaft 14 (1938) 1—78.
Cerfaux, L.: Le symbolisme attaché au miracle des langues, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 13 (1936) 256—259.
Cornely, R.-Merk, August.: Introductionis in S. Scripturae sacros Compendium (CSS sectio V, I[1])[10]. Paris 1929 ([11]Paris 1934).
Clemen, C.: Buddhismus und Christentum, geschichtlich, in: Relig. Gesch. u. Gegenw. Bd. 1[2]. 1927.
— Die Apg im Lichte der neuen text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen. Gießen 1905.
— Paulus, sein Leben und Wirken. 1. Teil: Untersuchung. Gießen 1904.
— Die Zusammensetzung von Apg 1—5, in: Theol. Stud. u. Krit. 68 (1895) 297—357.
— Religionsgeschichtliche Erklärung des NT. 1909. Zweite, völlig neu bearb. Auflage. Gießen 1924.
Clemens, I. S.: Pentecost, in: Dictionary of the Apostolic Church 2, 160—164.

Cohn, L.: Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung. 1. Bd.: Die Werke Philos von Alexandrien. 1. Teil Breslau 1909.
Cohn, Leop.-Wendland, Paul: Philonis Alexandrini opera, quae supersunt ed. L. C. et P. W. 7 voll. Berlin 1896—1930.
Couchoud, P. L. et Stahl, Robert: Les deux auteurs des Actes des Apôtres, in: Rev. de l'hist. des relig. 97 (1928) 6—52.
Cramer, J. A.: Catenae Graecorum Patrum in NT ed. J. A. Cr. Tom 3: in Acta ss. Apostolorum. Oxonii 1844.
Cremer-Kögel: Bibl.-theolog. Wörterbuch d. ntl Graecität[10]. Gotha 1915.
Cutten, George Barton: Speaking with Tongues. Historically and Psychologically considered. New Haven 1927.
Dalman, Gustaf: Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. 1: Jahreslauf und Tageslauf. 1. u. 2. Hälfte (Schriften des Deutschen Palästina-Instituts 3, 1—2). Gütersloh 1928.
Dausch, Petrus: Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu (Bibl. Ztfr. 4,2)[3]. Münster 1921.
— Die drei älteren Evangelien. Übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des NT 2. Bd.)[4]. Bonn 1932.
Deißmann, Adolf: The Religion of Jesus and the Faith of Paul. The selly oak Lectures, 1923 on the Communion of Jesus with God and the Communion of Paul with Christ. Transl. by William E. Wilson. London 1923.
Denk, Josef: Zur Itala (Forts.) 4. Act 2, 9 Judaeam (Vulg.) Judaei (Itala) — ein Kolumbusei, in: Ztschr. f. kath. Theol. 34 (1910) 599—607.
Dentler, Eberh.: Die Apg. Übersetzt und erklärt. Mergentheim 1912.
Denzinger, Henr.: Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod a Cl. Bannwart denuo compositum iteratis curis edidit J. B. Umberg[18—20]. Freiburg 1932.
Dibelius, Martin: Die Formgeschichte des Evangeliums. 2. neubearb. Aufl. Tübingen 1933.
— Geschichte der urchristlichen Literatur. 2. Bd.: Apostolisches und Nachapostolisches (Samml. Göschen 935). Berlin 1926.
— Stilkritisches zur Apg, in: Forschungen z. Religion und Literatur des A u. NT. NF. 19. Heft, 2. Teil Eucharisterion. Studien zur Religion und Literatur des A u. NT. Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage, den 23. Mai 1922, dargebracht von seinen Schülern und Freunden. 2. Teil: Zur Religion und Literatur des NT. Göttingen 1923. 27—49.
— Zur Formgeschichte des NT (außerhalb der Evv.), in: Theol. Rundschau NF. 3 (1931) 207—242.
Diekamp, Franz: Mitteilungen über den neuaufgefundenen Kommentar des Oekumenius zur Apokalypse, in: Sitzungsber. d. Königl. Preuß. Ak. d. Wiss. Berlin 43 (1901) 1046—1056.
Dionysius Carthus.: In cathol. septem epist. piae ac eruditae admodum enarrationes. Eiusdem Commentarii doctissimi in Acta Apostolorum, Apocalypsim ac Hymnos ecclesiasticos. Parisiis 1548.
Dobschütz, Ernst von: Zu der Völkerliste Act. 2, 9—11, in: Ztschr. f. wiss. Theol. 45 (1902) 407—410.
— Probleme des apostolischen Zeitalters. Leipzig 1904.
— Ostern und Pfingsten. Leipzig 1903.
— Der Geistbesitz des Christen im Urchristentum und jetzt, in: Mtschr. f. Pastoraltheol. 20 (1924) 228—243.
— Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 2. Teil: Das NT. Halle 1927.
— Vom Auslegen des NT. Drei Reden, gehalten von E. v. D. Göttingen 1927.

D u n p h y, W. H.: The Second Coming of Our Lord, in: Theology 23 (1931, 2) 330—335.

E c k h a r d, M. T.: Linguas Apostolorum neque dissectas neque medicina manu Michae Erici Soleicht redintegratas atque curatas brevi commentatione ad Actor. II 2. 3. Goslar 1726.

E i c h h o l z, Joachim, Heinrich („Micha Erich Soleicht"): Linguae Apostolorum dissectae redintegratae ignisque illorum in ore et capite flammigerans exstinctus ut verus et venerabilis vultus appareat Actor. II. 3 manus medicas et auxiliatrices adhibente Micha Erich Soleicht. Guelferbyti 1725.

E i c h h o r n, Joh. Gottfr.: Über die Ausgießung des Geistes am Pfingstfest. Apg 2, 1—13, in: Allgem. Bibliothek der bibl. Litteratur. 3. Bd. (Leipzig 1790) 225—252.

E r d m a n, Charles R.: The meaning of Pentecost, in: Bibl. Review 15 (1930) 491—508.

E s t i u s, Guilielmus: Annotationes in praecipua ac difficiliora S. Scripturae loca. ed. 3a. Antverpiae 1652.

E v e r s, M.: Nochmals die Pfingstgeschichte, in: Deutsch-ev. Bl. 15 (1890) 35—47.

F a s c h e r, Erich: Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems (Beihefte zur Ztschr. f. d. ntl Wiss. 2). Gießen 1924.

F e i n e, Paul: Die alte Quelle in der ersten Hälfte der Apg, in: Jahrb. f. prot. Theol. 16 (1890) 84—133.

— Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Ev u. Apg. Eine Untersuchung. Gotha 1891.

— Theologie des NT. 6. überarbeitete Aufl. Leipzig 1934.

— Einleitung in das NT^{5}. Leipzig 1930. Achte, völlig neubearbeitete Auflage von D. Johannes Behm. Leipzig 1936.

F e l t e n, Josef: Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt. Freiburg 1892.

F i e b i g, Paul: Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des NT. Bonn 1911. (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 79.)

— Jüdische Wundergeschichten des ntl Zeitalters unter besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zum NT bearbeitet. Tübingen 1911.

— Rabbinische Wundergeschichten des ntl Zeitalters in vokalisiertem Text mit sprachlichen und sachlichen Bemerkungen. 2., verbesserte Aufl. (Kl. Texte f. Vorles. u. Üb. 78). Berlin 1933.

— Zu den Wundern der Apostelgeschichte, in: Angelos 2 (1926) 157 f.

F l a v i i J o s e p h i opera omnia. Recognovit Samuel Adrianus N a b e r. 6 voll. Leipzig 1889—96.

F l o r i t, D. E.: La „storia delle Forme" nei Vangeli in rapporto alla Dottrina Cattolica, in: Biblica 14 (1933) 212—48.

— Il metodo della „storia delle forme". Roma 1935.

F u c h s, Ernst: Christus und der Geist bei Paulus; eine bibl.-theol. Untersuchung (Unters. z. NT, hrsg. von H. Windisch 23). Leipzig 1932.

G ä c h t e r, Paul: Zum Pneumabegriff des hl. Paulus, in: Ztschr. f. kath. Theol. 53 (1929) 345—408.

G e s e n i u s - B u h l, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT^{17}. Leipzig 1921.

G e y e r, Paul: Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII; ed. P. G. (CSEL 39). Prag, Wien, Leipzig 1898.

G i b s o n, Margaret Dunlop: The commentaries of Isho'dâd of Merv. Vol. IV: Acts . . . (Horae semiticae X). Cambridge 1913.

Gloege, Gerhard: Reich Gottes und Kirche im NT (Ntl Forschungen, hrsg. v. D. Otto Schmitz. 2. Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums. 4. Heft). Gütersloh 1929.
Glover, Terrot Reaveley: Paul of Tarsus. New York 1930.
Goetz, K. G.: Hat sich Jesus selbst für den Messias gehalten und ausgegeben?, in: Theol. Stud. u. Krit. 105 (1933) 117—137.
Goguel, Maur.: La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques. Paris 1902.
— Jésus et l'Église, in: Rev. d'hist. et de philos. rel. 13 (1933) 197—241.
Goldschmidt, L.: Der babylonische Talmud neu übertragen. Bd. 1. Berlin 1929.
Goussen, H.: Studia theologica. Fasc. I. Leipzig 1895.
Grabmann, Martin: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterl. Theologie. Regensburg 1903.
— Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit (Herders Theologische Grundrisse). Freiburg 1933.
Green, P.: The Holy Spirit: The Comforter. London 1933.
Gunkel, Hermann: Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie[3]. Göttingen 1909.
Gutjahr, F. S.: Einleitung zu den hl. Schriften des NT[2]. Graz 1905 ([6. 7] 1923).
Hablitzel, J. B.: Apg 2 und die Kritik, in: Theol.-prakt. Mtschr. 21 (1911) 718—722.
Hadorn, W.: Die Apg und ihr geschichtlicher Wert (Bibl. Zeit- u. Streitfr. 2. Ser. 6. Heft). Berlin 1906.
— Die Apg und ihr geschichtlicher Wert. 2. Heft: Das Ev in der Apg (Bibl. Zeit- u. Streitfr. 3. Ser. 9. Heft). Berlin 1907.
Haensler, P. B.: Zu Apg 2, 4, in: Bibl. Ztschr. 12 (1914) 35—44.
— Nochmals zu Apg 2, 4; ebd. 269—274.
Harenberg, J. Chr.: De miraculo pentecostali expenso et vindicato. Ad Act II, 1—20, in: Hase-Iken, Thesaurus novus theol.-philol. . . . Lugd. Batav. et Amstelod. 1732. Tom. II, 569—594.
Harnack, A. von: Zu Eusebius H. e. IV, 15, 37, in: Ztschr. f. Kirchengeschichte 2 (1877—78) 291—296.
— Beiträge zur Einleitung in das NT. I: Lukas der Arzt. Leipzig 1906. III: Die Apg. Leipzig 1908. IV: Neue Untersuchungen zur Apg und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien. Leipzig 1911.
— Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 1. Bd.: Die Mission in Wort und Tat[4]. Leipzig 1923.
— Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des NT, in: Sitzungsber. d. Pr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1928, 322—341.
Harris, J. Rendel: Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron. London 1895.
Hartmann, Gerhard: Der Aufbau des Markusevangeliums. (Ntl Abhandl. 17, 2—3) Münster 1936.
Heinemann, J.: Die Lehre vom Hl. Geist im Judentum und in den Evv, in: Mtschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 66 (NF 30) (1922) 169—180. 268—279; 67 (1923) 26—35.
Heinisch, Paul: Das Buch Genesis. Übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des AT 1. Bd. 1. Abt.). Bonn 1930.

Heinrichs, Joh. Heinr.: Novum Testamentum graece perpetua annotatione illustratum. Editionis Koppianae Vol. 3 part. 1. 2. complectens Acta Apostolorum. Göttingen 1809—12.

Heinsius, Daniel: Exercitationes sacrae ad NT. libri XX. Lugd. Batav. 1639.

Heitmüller, W.: Die Quellenfrage in der Apg (1886—1898), in: Theol. Rundschau 2 (1899) 47—59. 83—95. 127—140.

Hennecke, Edgar: Neutestamentliche Apokryphen². Tübingen 1924.

Herder, Joh. Gottfr.: Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest (Sämtliche Werke. Zur Religion und Theologie. 11. Teil). Tübingen 1810.

Heumann, Chr. Aug.: Poecille. Tom. II. lib. 3. Halle 1727.

Hilgenfeld, Adolf: Die Apg nach ihren Quellenschriften untersucht, in: Ztschr. f. wiss. Theol. 38 (1895) 65—115. 186—217.

Hoennicke, Gustav: Die Apostelgeschichte (Evangelisch-theolog. Bibliothek). Leipzig 1913.

Hoepfl, Hildebrand: Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium. Vol. III: Introductio specialis in libros NTi. ³Rom 1931.

Holl, Karl: Urchristentum und Religionsgeschichte (Studien d. Apologet. Sem. z. Wernigerode. H. 10). Gütersloh 1925.

— Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II. Der Osten. Tübingen 1928.

Holtzmann, H.: Besprechung von K. F. Nösgen: Über Lucas und Josephus, in: Ztschr. f. wiss. Theol. 23 (1880) 121—125.

— Noch einmal Lucas und Josephus, in: Ztschr. f. wiss. Theol. 20 (1877) 535—549.

— Die Apostelgeschichte (Handkommentar z. NT I, 2)³. Tübingen u. Leipzig 1901.

Holzmeister, Urban: Neuere Literatur über die Apg, in: Ztschr. f. kath. Theol. 49 (1925) 87—99.

— Pfingsten in Jerusalem, in: Tiroler Anzeiger 19 (1926) Nr. 116.

— Quid S. Scriptura doceat de Mysterio festi Pentecostes, in: Verb. Dom. 7 (1927) 161—164.

— Quomodo auctor inspiratus verba a multis simul prolata referre debeat, in: Verb. Dom. 10 (1930) 314—316.

— Der Tag der Himmelfahrt des Herrn, in: Ztschr. f. kath. Theol. 55 (1931) 44—82.

— Neuere Arbeiten über das Datum der Kreuzigung Christi, in: Biblica 13 (1932) 93—103.

— Chronologia vitae Christi. Rom 1933.

— Die Urkirche von Jerusalem (Apg 1—5), in: Die zweiten Salzburger Hochschulwochen 9. bis 27. August 1932. Aufriß und Gedankengang der Kurse und Vorträge. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg. und eingeleitet von Dr. Alois Mager O. S. B. Salzburg 1933.

Hoyle, R. B.: The Holy Spirit in St. Paul. London 1929.

Hugo von St-Cher: In Epistolas omnes D. Pauli, Actus Apostolorum . . . (Opera omnia tom. VII). Colon. Agr. 1621.

Hurter, H.: Nomenclator literarius theologiae catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos. Tom. 1³. Oeniponte 1903.

Jackson, George: What do we mean by the Holy Spirit?, in: Hibb. Journ. 24 (1925—26) 499—512.

Jackson, Foakes F. J.: The Acts of the Apostles. London 1931.

Jackson, F. J. Foakes and Lake, Kirsopp: The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles. Bd. 1—3. London 1920—26.

Jacobsen, August: Die Quellen der Apg (Wissenschaftl. Beilage zum Programm des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums). Berlin 1885.

Jacquier, E.: Histoire des livres du NT. Tome 3me: Les Actes des Apôtres. — Les Épîtres catholiques[5]. Paris 1921.

— Les Actes des Apôtres (Études bibliques). Paris 1926.

Jülicher-Fascher, Einleitung in das NT (Grundriß der Theologischen Wissenschaften 3. Teil 1. Bd.)[7]. Tübingen 1931.

Jüngst, Joh.: Die Quellen der Apg. Gotha 1895.

Kalinka, Ernst: Das Pfingstwunder. Innsbruck 1924.

Kalt, Edmund: Biblisches Reallexikon. 2 Bde. Paderborn 1931; [2]1938.

Keppler, P. W. von: Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu. 2. u. 3. neu durchgesehene und vermehrte Aufl. Bearb. v. Dr. Simon Weber. Freiburg 1914.

Kittel, Gerhard: Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum. Stuttgart 1926.

— Theologisches Wörterbuch zum NT. I. Stuttgart 1933.

Knabenbauer, Jos.: Comment. in Actus Apostolorum (CSS). Paris 1899.

Knebel, Carolus Henricus: Dissert. theol. de miraculoso linguarum dono super apostolos effuso ad illustr. Act II, 2, 3, 4. Tubingae 1749.

Knopf, Rudolf: Die Apg (Die Schriften des NT 3. Bd.)[3]. Göttingen 1917.

— Einführung in das NT. Bibelkunde des NT. Geschichte und Religion des Urchristentums. 4. Aufl. Neu bearb. von H. Weinel. Gießen 1934.

Knox, Wilfred L.: St. Paul and the Church of Jerusalem. Cambridge 1925.

Koch, Heinrich: Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes. Eine historisch-kritische und exegetische Untersuchung. Leipzig 1910.

Kuinoel, Christ. Theophil: Comment. in libr. NTi hist. IV: Acta Apostol. Leipzig 1818.

Kundsin, Karl: Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung (Aus der Welt der Religion. Forschungen und Berichte, unter Mitwirkung von Heinr. Frick u. Rudolf Otto hrsg. von Erich Fascher u. Gustav Mensching. Ntl Reihe. Heft 2). Gießen 1929.

Lagrange, M.-J.: La Dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean-Marc, in: Rev. bibl. 8 (1899) 589—600.

Lake, Kirsopp: Acts of the Apostles, in: Dictionary of the Apostolic Church 1, 15—29.

Lakemacher, Jo. Gothofr.: Observationes philologicae . . . Pars 2 et 3. Observ. IV: De linguis inter apostolos distributis. Ad Act 2, 3. Helmstadii 1727.

Lapide, Cornel. a: Commentaria in Acta Apost., epist. canon. et Apocalypsim. Antverpiae 1627.

Legendre, A: Sion, in: Dict. de la Bible 5, 1787—95.

Leisegang, Hans: Der Hl. Geist. Bd. 1. Leipzig 1919.

— Pneuma hagion. Der Ursprung des Geistbegriffes der synoptischen Evv aus der griechischen Mystik (Veröffentl. d. Forschungsinstit. f. vergl. Religionsgeschichte an d. Univ. Leipzig. Hrsg. von Prof. Dr. Hans Haas. Nr. 4). Leipzig 1922.

Lekebusch, Eduard: Die Composition und Entstehung der Apg. Gotha 1854.

Lesêtre, H.: Langues, Don des, in: Dict. de la Bible 4, 74—81.

Lietzmann, Hans: Ein Beitrag zur Mandäerfrage, in: Sitzungsber. d. Pr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Berlin 1930, 596—608.

— Geschichte der Alten Kirche. 1. Die Anfänge. Berlin u. Leipzig 1932.

Lightfoot, Johannes: Horae hebr. et talmudicae in Acta Apostolorum. Lipsiae 1679.

Linton, Olof: Die Probleme der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung. Uppsala Universitets Årsskrift 1932. Teologi 2. Uppsala 1932.

Lippl, J.: Buddhismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche II (1931) 613—619.

Lohmeyer, Ernst: Vom göttlichen Wohlgeruch, in: Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 10 (1919) 9. Abhandlung.

Loisy, Alfred: Les Actes des Apôtres. Paris 1923.

— L'Évangile et l'Église[5]. Paris 1929.

Lombard, Emil: De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires. Étude d'exégèse et de psychologie. Lausanne 1910.

Maldonat, Joannes: Commentarii in quatuor Evangelistas. Ed. Conrad Martin. 2 tom. Moguntiae 1862—63.

Marc de Castellvi: El Baptisme en el nom del Pare i del Fill i del Sant-Esperit. Nota exegètica, in: Estudis Franciscans 42 (1930) 433—437.

Marquardt, Generosus: Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart. München 1933.

Meinertz, Max: Das Lukasevangelium (Bibl. Ztfr. 3, 2)[3]. Münster 1912.

— Jesus und die Heidenmission (Ntl Abh. 1, 1—2)[2]. Münster 1925.

— Einleitung in das NT[4]. Paderborn 1933.

Merk, Aug.: Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephraem zur Apg, in: Ztschr. f. kath. Theol. 48 (1924) 37—58. 226—260.

Meyenberg, A.: Leben Jesu-Werk. 3. Bd. 1. Teil (Kritik über David Strauß bis Harnack). Luzern 1928.

Meyer, Joh. Andr. Gg.: De charismate τῶν γλωσσῶν cuius praesertim Act II et I Cor. XIV mentio fit . . . Hannov. 1797.

Meyer, Eduard: Ursprung und Anfänge des Christentums. 1. Bd.: Die Evv 1921; 3. Bd.: Die Apg und die Anfänge des Christentums. Stuttgart und Berlin 1923.

Michaelis, Wilhelm: Täufer, Jesus, Urgemeinde (Ntl Forschungen, hrsg. v. D. Otto Schmitz. 2. Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums. 3. Heft). Gütersloh 1928.

— Reich Gottes und Geist Gottes nach dem NT. Basel 1931.

— Geist Gottes und Mission nach dem NT, in: Evang. Missionsmagazin NF 76 (1932) 5—16.

Migne, Patrologia Graeca et Latina.

Mommert, Carl: Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion. Leipzig 1899.

Moser: Das Pfingstwunder, in: Deutsch-ev. Bl. 14 (1889) 671—683.

Mosiman, Eddison: Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht. Tübingen 1911.

Mundle, Wilhelm: Die Geschichtlichkeit des messianischen Bewußtseins Jesu, in: Ztschr. f. ntl Wiss. 21 (1922) 299—311.

Neighbour, Rob. Ed.: The Baptisme in the Holy Ghost. Cleveland 1931.

Nestle, Eberhard: Der süße Geruch als Erweis des Geistes, in: Ztschr. f. ntl Wiss. 4 (1903) 272; 7 (1906) 95 f.

Nicolai, Heinr.: Pentecostalia. Hoc est, de Spiritu S., eius missione et visibili super Apostolos effusione ac beneficiis, Festoque Pentecostes et annexis exercitatio scholastica singularis. Dantisci 1648.

Nicolaus von Lyra: Postilla (Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria . . .) tom. VI. Lugduni 1589.

Nösgen, Carl Friedrich: Das Wesen und Wirken des Hl. Geistes. 1. Teil: Der Hl. Geist, sein Wesen und die Art seines Wirkens. Berlin 1905.

— Commentar über die Apg des Lukas. Leipzig 1882.

Notices et textes des papyrus grecs du Musée de Louvre et de la Bibliothèque Impériale, publication préparée par feu Monsieur Letronne. Extrait d'un rapport lu à l'académie des Inscription et Belles-Lettres en 1850 par Monsieur W. Brunet de Pnesle, in: Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres Bibliothèques. Bd. 18, Teil 2. Paris 1865.

Oesterreich, T. K.: Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Berlin 1917.

Olivera, B. Santos: Pentecoste, in: Verb. Dom. 3 (1923) 132—135.

Olshausen, Herm.: Bibl. Commentar über sämmtliche Schriften des NT. 2. Bd. Königsberg 1832, [2]1834.

Pfleiderer, Otto: Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben. 2 Bde.[2] Berlin 1902.

Pieper, Karl: Jesus und die Kirche. Eine biblisch-theologische Studie. Paderborn 1932.

Pfister, Oskar: Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie, in: Jahrbuch f. psychoanal. u. psychopath. Forschungen 3 (1911—12) 427—466. 730—794.

Pölzl, Franz X.: Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus. Regensburg 1914.

Pölzl-Innitzer: Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus[4]. Graz 1932.

— Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas[3]. Graz und Wien 1922.

Pott, A.: Tatians Diatessaron. Aus dem Arabischen übersetzt von E. Preuschen. Mit einer einleitenden Abhandlung und textkritischen Anmerkungen herausg. von A. Pott. Heidelberg 1926.

Power, Edm.: Cénacle, in: Dict. de la Bible, Suppl. publié sous la direction de Louis Pirot. Paris 1928 I, 1064—1084.

Prat, Ferdinand: Les sources des Actes des Apôtres, in: Rech. de science relig. Vol. 4 (1913) 275—296.

— La Théologie de Saint Paul. I[12] 1924 ([13]1927); II[10] 1925. Paris.

Preuschen, Erwin: Die Apostelgeschichte (Handb. z. NT 4, 1). Tübingen 1912.

Ranke, Ernst: Codex fuldensis Nov. Test. latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani edidit, prolegomena introduxit, commentariis adornavit E. R. Marburgi et Lipsiae 1868.

Reinhard, Jo. Elias: Dissertatio de Pentecosten. Jen. 1693.

Reinhard, Wilhelm: Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus. Eine bibl.-theol. Untersuchung (Freiburger theol. Studien 22). Freiburg 1918.

Reitzenstein, Richard: Die Vorgeschichte der christlichen Taufe. Leipzig und Berlin 1929.

Richstaetter, Karl, Die Glossolalie im Lichte der Mystik; in: Scholastik 11 (1936) 321—345.

Richter, Julius: Evangelische Missionskunde. Bd. 2: Evangelische Missionslehre und Apologetik[2]. Leipzig 1927.

Rosen, Georg: Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora. Tübingen 1929.

Rust, Hans: Wunder der Bibel. I: Die Visionen der NT (in der Sammlung: Die Okkulte Welt Nr. 67—70). Pfullingen 1922. II: Das Zungenreden im NT (Die Okkulte Welt Nr. 103). Pfullingen 1923.

— Das Zungenreden. Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie. (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, herausg. v. Kretschmer. Heft 118.) München 1924.
Salmeron, Alfons: Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum. Tom. 12. Coloniae Agripp. 1604.
Sasse, Hermann: Der Paraklet im Johannesevangelium, in: Ztschr. f. ntl Wiss. 24 (1925) 260—277.
Schaefer, Al.: Die Bücher des NT. II, 1: Der erste Brief Pauli an die Korinther. Münster i. W. 1903.
— Jakob: Das NT unseres Herrn Jesus Christus. I. Teil: Das hl. Evangelium Jesu Christi und die Apg. Übersetzt und erklärt. Steyl 1928.
Schlatter, Adolf: Die Theologie der Apostel². Stuttgart 1922.
— Die Geschichte der ersten Christenheit. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe: Sammlung wissenschaftl. Monographien. 11. Bd.) Gütersloh 1926.
Schmid, Josef: Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage, in: Bibl. Ztschr. 20 (1932) 121—138.
Schmidt, Karl Ludwig: Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis. (Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums. 1. Bd. 2. Heft.) Leipzig 1919.
— Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie, in: Festgabe f. Adolf Deißmann zum 60. Geburtstag 7. November 1926. Tübingen 1927. (2. Abdruck 1932) 258—319.
— Formgeschichte, in: Die Religion in Geschichte u. Gegenwart. Handwörterb. f. Theologie u. Religionswissensch. ²Tübingen 1928. 2. Bd. Sp. 638—640.
Schmidt, W. und Koppers, W.: Völker und Kulturen. 1. Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. (Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde; von H. Obermaier, F. Birknes, W. Schmidt und W. Koppers. Bd. 3.) Regensburg 1924.
Schmiedel, Paul Wilhelm: Pfingsterzählung und Pfingstereignis, in: Prot. Mtshefte 24 (1920) 73—86.
Schneckenburger, Matthias: Beiträge zur Einleitung ins NT und zur Erklärung seiner schwierigen Stellen. Stuttgart 1832.
— Beiträge zur Erklärung und Kritik der Apg, in: Theol. Stud. u. Krit. (1885) 498—570.
Schühlein, F.: Midrasch, in: Buchberger, Kirchl. Handlex. 2. Bd. (1912) 969—971.
Schürer, Emil: Besprechung von Harnack, Adolf: Beiträge zur Einleitung in das NT. III: Die Apg, in: Theol. Litztg. 33 (1908) 172—176.
— Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 2. Bd.⁴ Leipzig 1907.
Schütz, Roland: *Ιερουσαλημ* und *Ιεροσολυμα* im NT, in: Ztschr. f. ntl Wiss. 11 (1910) 169—187.
— Apostel und Jünger. Eine quellenkritische und geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Christentums. Gießen 1921.
— Das Quellenproblem der Apg, in: Harnack-Ehrung. Leipzig 1921, 44—50.
Schwanbeck, Eugen, Alexis: Über die Quellen der Schriften des Lukas. 1. Bd.: Die Apg. Darmstadt 1847.
Schwartz, E.: Osterbetrachtungen, in: Ztschr. f. ntl Wiss. 7 (1906) 1—33.
Scott, Ernest F.: The Spirit in the NT. London 1923.
— The Fourth Gospel: its Purpose and Theology. 2. ed. London 1908.

Sedlaček, J.: Dionysius bar Ṣalîbî, Comment. in Apoc., Actus et Epistolas Cathol. (Corp. Script. Christ. Or.; Scipt. Syri. Ser. II. Tom. 101. Textus et Versio.) Parisiis 1909. Romae 1910.

Seydel, Rudolf: Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre in fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht. Leipzig 1882.

Sickenberger, Josef: Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer. (Die Hl. Schrift des NT. 6. Bd.)[4] Bonn 1932.

Simpson, J. G.: The Holy Spirit in the Fourth Gospel, in: The Expositor (1925, 2) 292—299.

Soden, Hermann von: Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. 2. Teil: Text mit Apparat. Göttingen 1913.

Soltau, W.: Die Herkunft der Reden in der Apg, in: Ztschr. f. ntl Wissenschaft 4 (1903) 128—154.

Spitta, Friedrich: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert. Halle 1891.

Steinmann, Alfons: Die Apostelgeschichte, übersetzt und erklärt. (Die Hl. Schrift des NT. 4. Bd.)[4] 1934.

Stettinger, Gottfried: Der Paraklet: Detailstudie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh. 14—17). Wien 1923.

Strack, Hermann L.: Einleitung in Talmud und Midraš[5]. München 1921. (Neudruck 1930.)

Strack, H. L.-Billerbeck, P.: Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch. 2. Bd.: Das Ev nach Mk, Lk und Jo und die Apg. München 1924.

Strauß, David Friedr.: Das Leben Jesu[2]. Leipzig 1864.

Swete, Henry Barclay: The Holy Spirit in the NT. London 1909.

Taylor, R. O. P.: The Tongues of Pentecost, in: The Expository Times 40 (1928—29) 300—303.

Theologus (= Clemen): Das urchristliche Zungenreden, in: Preuß. Jahrb. 87 (1897) 223—239.

Thomson, W. S.: Tongues at Pentecost, in: Expos. Times 38 (1926—27) 284—286.

Tillmann, Fr.: Das Johannes-Evangelium. (Die Hl. Schrift des NT. 3. Bd.)[4] Bonn 1931.

Torrey, Ch. C.: The Composition and Date of Acts. (Harv. Theol. Stud. I). Cambridge 1916.

Tosetti, Wilhelm: Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien. Eine bibl.-dogm. Untersuchung. Düsseldorf 1918.

Tychicus: Those Earliest Days. London 1925.

Valla, Laurentius: . . . in latinam NT[i] interpretationem ex collatione Graecor. exemplarium Adnotationes. Paris 1505.

Vigouroux, F.: Bath Kol, in: Dict. Bible 1, 1506 f.

Vincent, Hugues et Abel, F. M.: Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire. Tome second: Jérusalem nouvelle. Paris 1922.

Volkmar, Gustav: Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft. Leipzig 1857.

Volz, Paul: Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschließenden Judentum. Tübingen 1910.

Vosté, J.-M.: Besprechung von: Torrey, Ch. C.: The Composition and Date of Acts. Cambridge 1916, in: Rev. bibl. 14 (1917) 300—303.

Walter, Johannes von: Die Geschichte des Christentums. 1. Halbband: Das Altertum. Gütersloh 1932.

Weber, Albr.: Vedische Beiträge. 6.: Die Erhebung des Menschen über die Götter im vedischen Ritual und der Buddhismus, in: Sitzungsber. der Berliner Akad. 1897, 594—605.

Weber, Valentin: Die Völkertafel der Pfingstlesung, in: Theol. prakt. Mtsschr. 27 (1917) 614—620.

Weinel, H.: Biblische Theologie des NT. Die Religion Jesu und des Urchristentums[4]. Tübingen 1928.

— Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg 1899.

Weiß, Bernhard: Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung. (Texte und Unters. z. Geschichte d. altchristl. Lit. 9, 3—4.) Leipzig 1893.

— Lehrbuch der Einleitung in das NT[2]. Berlin 1889.

Weiße, Chr. Hermann: Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. Bd. 2. Leipzig 1838.

Weizsäcker, Carl: Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche[3]. Tübingen und Leipzig 1902.

Wellhausen, Julius: Noten zur Apostelgeschichte, in: Nachr. v. d. Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse 1—21. Berlin 1907.

— Kritische Analyse der Apg, in: Abh. d. Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse NF. 15, 2. Berlin 1914.

Wendt, Hans Hinrich: Die Apostelgeschichte. (Krit.-exeg. Kommentar über das NT von Meyer. 3. Abt.)[9] Göttingen 1913.

— The historical Trustworthiness of the Book of Acts, in: Hibb. Journal 12 (1913—14) 141—161.

— Die Hauptquelle der Apg, in: Ztschr. f. ntl Wiss. 24 (1925) 293—305.

Wetstenius, J. J.: *Η καινη διαθηκη.* Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus Codicum MSS, editionum aliarum, Versionum et Patrum nec non commentario pleniore ex scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante. Tom. II. Amstelaedami 1752.

de Wette-Overbeck: Kurze Erklärung der Apostelgeschichte[4]. Leipzig 1870.

Wetter, Gillis P:son: Das älteste hellenistische Christentum nach der Apg, in: Archiv f. Religionswissenschaft 21 (1922) 397—429.

Wikenhauser, Alfred: Die Apg und ihr Geschichtswert. (Ntl Abh. 8, 3—5.) Münster 1921.

— Die Christusmystik des hl. Paulus (Bibl. Ztfr. 12. Folge Heft 8—10). Münster 1928.

— Besprechung von K. Bornhäuser, Studien zur Apostelgeschichte, in: Theol. Rev. 34 (1935) 148 f.

Wilcken, Ulrich: Urkunden der Ptolemäerzeit. (Ältere Funde.) 1. Bd.: Papyri aus Unterägypten. Mit 2 Tafeln. Berlin und Leipzig 1927.

Windisch, Hans: Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag 26. Januar 1927. Tübingen 1927, 110—137.

Winstanley, Ed. Will.: Spirit in the NT. An enquiry into the use of the word „Pneuma" in all passages and a survey of the evidence of the Holy Spirit. Cambridge 1908.

Woken, Franz: Dissert. philol. de flammis inter fideles Act. 2, 3 distributis. Leipzig 1726.

W o l f, Jo. Chr.: Curae philologicae et criticae in 4 ss. Evv. et Actus Apostol. Hamburgi 1725.

W o t k e, Carl: S. Eucherii Lugdunensis opera omnia. Pars 1 (CSEL vol. 31) ed. C. Wotke. Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1894.

W r e d e, W.: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Mk-Ev. ²Göttingen 1913.

Z a h n, Theodor: Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus, in: Neue kirchl. Ztschr. 10 (1899) 377—429.

— Einleitung in das NT. 2 Bde. Leipzig 1906—07.

— Das Evangelium des Johannes (Kommentar zum NT 4). ³—⁴Leipzig 1912 (⁵—⁶1921).

— Die Apg des Lucas. 1. Hälfte Kap. 1—12³. Leipzig-Erlangen 1922. 2. Hälfte Kap. 13—28³—⁴. Leipzig 1927.

— Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters. Leipzig 1929.

Z e l l e r, Eduard: Die Apg nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. Stuttgart 1854.

Z i e g l e r: Über den Zweck, die Quellen und die Interpolationen der Apg, in: G a b l e r s Neuestes theol. Journal. 7. Bd. 2. Stück. Journal f. theol. Lit. 1. Bd. 2. Stück oder Jahrg. 1801. Zweites Stück. 125—157.

Z i e g l e r, J.: Dulcedo Dei. (Atl Abhdlgn. 13, 2) Münster 1937.

Z ö c k l e r, Otto: Die Apg als Gegenstand höherer und niederer Kritik, in: Greifswalder Studien. 1895, 107—145.

— Die Apg, in: S t r a c k - Z ö c k l e r, Kurzgefaßter Kommentar . . . B: NT. 2. Abt. ²München 1894.

Z o r e l l, Franz: Besprechung von: Ch. C. T o r r e y: The Composition and Date of Acts. Cambr. 1916, in: Biblica 1 (1920) 277—282.

— Lexicon graecum NTi. ²Paris 1931.

A. Die Erklärung des Pfingstberichtes im Laufe der Jahrhunderte.

„Integer liber scribendus foret, si omnes omnium ab antiquis inde temporibus ad nostram usque memoriam interpretum sententias de gravissimo hoc et difficillimo loco commemorare atque exactiore trutina expendere susciperemus", schrieb vor mehr als hundert Jahren schon Joh. Heinr. Heinrichs als Einleitung zu einem Exkurs über den Pfingstbericht Apg 2[1]. Seitdem war die lukanische Pfingsterzählung als Ganzes oder in Teilfragen noch unzählige Male Gegenstand von wissenschaftlichen Untersuchungen. Ein geschichtlicher Rückblick über die Exegese des Pfingstberichtes wird deshalb keinen Anspruch auf lückenlose Vollständigkeit erheben. Es ist auch nicht weiter verwunderlich, wenn die älteren Erklärungen mit größerer Ausführlichkeit behandelt werden, während die Untersuchungen der letzten Periode vielfach nur mit den Namen ihrer Verfasser genannt sind. Repräsentieren die ersteren doch die Auffassungen von Jahrhunderten; im letzten Zeitabschnitt dagegen werden die Ansichten über den Pfingstbericht und seine Erklärung ziemlich rasch von neueren abgelöst.

Für die Väterzeit ist die Ausbeute sehr gering. Denn die Apg gehört nicht gerade zu den von den Vätern am meisten kommentierten Büchern des NT. Aus der Feder der griechischen Väter ist uns nicht ein einziger Kommentar zur Apg vollständig erhalten. Nur dürftige Reste sind uns überkommen in einem Kommentar, der Ökumenius zugeschrieben wird[2], aber nach F. Diekamp[3] zu Unrecht, in dem mit diesem verwandten Kommentar des Theophylakt[4] und den von Cramer herausgegebenen Katenen[5]. Die Hauptquelle, aus der diese Kompilatoren

---

[1] Joh. Heinr. Heinrichs, Novum Testamentum graece perpetua annotatione illustratum, Vol. III, partic. posterior (1812) 310.

[2] Migne, Patrologia Graeca 118, 43—308.

[3] Franz Diekamp, Mitteilungen über den neuaufgefundenen Kommentar des Ökumenius zur Apokalypse, in: Sitzungsber. d. Königl. pr. Akad. d. Wiss. zu Berlin 43 (1901) 1046. 1056.

[4] Migne, Patrol. Graeca 125, 495—848. 849—1060. 1061—1132.

[5] J. A. Cramer, Catenae Graecorum Patrum in NT Tom. III: in Acta ss. Apost., Oxonii 1844.

schöpften, waren die Homilien des Joh. Chrysostomus in Acta Apostolorum[6] und in Pentecosten[7]. Auch was wir sonst noch aus dieser Zeit an Erklärungen zum Pfingstbericht besitzen, geht zum größten Teil auf Chrysostomus zurück.

Für Chrysostomus ist Pfingsten seinem Wesen nach die „Epiphanie des Hl. Geistes" (MG 50, 454[8]), der von gleicher Majestät ist wie Vater und Sohn (MG 50, 463). Sie geschah am jüdischen Erntedankfest als Beginn der geistigen Ernte (MG 60, 41) unter sichtbaren, der sinnlichen Natur angemessenen Wunderzeichen. Diese sind gleichsam ein „ἐνέχυρον τῆς πίστεως ἧς ἐπίστευον" (MG 50, 460). Ein offenbares Wunder war es, das seinesgleichen sucht (MG 50, 467; 60, 46), als die Männer aus Galiläa in Sprachen redeten, die ihnen völlig unbekannt waren[9]. Dieses Sprachenwunder bildet das Gegenstück zur babylonischen Sprachverwirrung. Diese hatte die Menschen auseinandergerissen; das Sprachenwunder schloß sie wieder zu einer Einheit zusammen[10].

Davon, daß die Juden an Pfingsten die Erinnerung an die Sinaigesetzgebung feierten, scheint Chrysostomus nichts zu wissen. Denn an den Stellen seiner Homilien zur Apg und zum Pfingstfest, wo man eine Bezugnahme auf dieses Ereignis erwarten könnte, fehlt sie[11]. Um so auffallender ist darum die Tatsache, daß in anderen Homilien über das Pfingstfest, die sicher oder wahr-

---

[6] Migne, Patr. Graeca 60, 13—384.

[7] Ebd. 50, 453—64; 463—70. Die übrigen Homilien, die dem Chrysostomus sicher oder wahrscheinlich mit Unrecht zugeschrieben werden, können hier unberücksichtigt bleiben, weil sie keine neuen Gesichtspunkte bieten.

[8] Der Kürze halber werden im folgenden nur Band und Spalte der Ausgabe bei Migne zitiert.

[9] „Τί ποτε Παρθιστὶ ἦν φθέγγεσθαι οὐκ ᾔδεσαν ἀλλὰ παρ' ἐκείνων τότε ἐμάνθανον" (60, 45).

[10] Migne, PG 50, 467. Inwiefern diese Einheit wiederhergestellt wird, führt Chrysostomus hier nicht weiter aus. Doch hatte er vorher (50, 459) davon gesprochen, daß ein und derselbe Pfingstzeuge nach seiner Taufe sofort die Sprache der Inder, Ägypter, Perser, Skythen, Thraker geredet hätte. Diese vielen Sprachen bilden, dies ist wohl sein Gedanke, dadurch, daß sie von einer einzigen Person gesprochen werden, eine gewisse Einheit. Diese Stelle zeigt auch, daß man aus dem Satz „das Sprachenwunder schloß wieder zur Einheit zusammen" nicht folgern darf, die Geisterfüllten hätten nach Chrysostomus in einer einzigen neuen Sprache, etwa der Ursprache der Menschheit, gesprochen und so die Spracheinheit wiederhergestellt.

[11] Migne, PG 50, 455 ist die Rede vom Feuer, das vom Himmel fiel und das Opfer (des Elias) verzehrte; 60, 44 wird auf den brennenden Dornbusch angespielt; 60, 41 wird die Ernte als Veranlassung des Pfingstfestes angegeben. An diesen Stellen hätte Chrysostomus Gelegenheit gehabt, auf die Feuererscheinungen am Sinai und auf die Gesetzgebung hinzuweisen, wenn er dieses Ereignis als Gegenstand des Pfingstfestes gekannt hätte.

scheinlich unecht sind[12], wiederholt ein Hinweis auf das Sinaiereignis erscheint[13]. Den Apg 2, 13 berichteten Spott einiger Umstehenden bezeichnet Chrysostomus als Unverstand (*ἄνοια*), starke Bosheit (*κακία πολλή*) und Unverschämtheit (*ἀναισχυντία*)[14]. Stark unterstrichen wird die Umwandlung, die der Empfang des Hl. Geistes in Petrus bewirkt hat[15].

Auf Chrysostomus fußen, wie gesagt, die späteren griechischen Erklärer. Man darf darum von „Ökumenius" und Theophylakt keine wesentlich neuen Beiträge zum Verständnis der Pfingsterzählung erwarten. Neu gegenüber Chrysostomus ist bei dem schon reichlich späten Theophylakt († etwa 1118), daß er nicht nur auf die Gedächtnisfeier der Sinaigesetzgebung an Pfingsten hinweist, sondern auch die Parallele zieht zwischen der atl Gesetzgebung auf steinernen Tafeln und dem Gesetz des Hl. Geistes, das in die Herzen geschrieben wird[16]. Zum Spott einiger Zuhörer bemerkt Theophylakt, diese hätten zwar das, was die Apostel in fremden Sprachen redeten, sehr wohl verstanden, hätten es aber nicht verstehen wollen, weil sie mit dem, was gesagt wurde, nicht einverstanden waren[17].

Bei Gregor von Nazianz[18] begegnet uns zum erstenmal die Problemstellung „Sprachen- oder Hörwunder?", die er in der Amphibolie des Textes begründet sieht. Er entscheidet sich für ein Sprachenwunder mit der Begründung, daß ja sonst das Wunder auf der Seite der Zuhörer gelegen hätte und nicht auf seiten der Jünger, wo man es infolge des Geistempfanges doch eigentlich zu suchen hätte.

Gleich Chrysostomus versteht auch Cyrill von Jerusalem († 386) das *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* vom Reden in fremden, ungelernten Sprachen[19]. Der Spott Apg 2, 13 entspricht insofern der Wahrheit, als die Jünger tatsächlich voll sind, aber nicht des Weines, sondern der Gnade des Hl. Geistes.

Neu ist in den aus den Werken der griechischen Väter zusammengestellten und von J. A. Cramer herausgegebenen

---

[12] Migne, PG 52, 803—808. 807—810. 809—812; 63, 933—938; 64, 417—424. Zur Echtheitsfrage vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur 3[2] (1923) 337—45.

[13] Migne, PG 52, 811; 63, 934; 64, 420. In der zuletzt zitierten Homilie werden (Sp. 421) auch die Gothen („*Γότθοι*") als Pfingstzeugen unter den Zuhörern gedacht.

[14] Migne, PG 60, 44. 46. [15] Ebd. 60, 46.

[16] Expos. in Act. Apost. Migne, PG 125, 529 ff.

[17] Migne, PG 125, 537.

[18] Ebd. 36, 449.

[19] Catech. 17. De Spiritu Sancto 2; Migne, PG 33, 988: „*Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἅμα διδάσκει πολλὰς γλώσσας, ἅσπερ ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ ἐκεῖνοι οὐκ οἴδασι*".

Katenen[20] der dem Chrysostomus zugeschriebene Gedanke[21], die Apostel hätten deswegen die Sprachengabe vor den anderen Charismen empfangen, weil sie zur Predigt des Evangeliums in die verschiedensten Länder ziehen mußten.

Unter den Lateinern berührt Augustinus in seinen sermones das Pfingstgeschehen[22]. Nach seiner Ansicht handelt es sich dabei um ein Sprachenwunder[23], bei dem der eine diese, der andere jene fremde Sprache redete[24]. Dadurch, daß alle die Sprachen aller redeten, gab der Hl. Geist seine Gegenwart kund und deutete die Einheit der Kirche an[25].

Eucherius von Lyon († um 450) greift in seinen Instructiones lib. I[26] nur wenige Einzelfragen aus der Hl. Schrift auf. Bei der Behandlung der Apg[27] geht er auf die Schwierigkeit ein, wie denn nach Jo 20, 22 bereits vor der Himmelfahrt der Hl. Geist den Aposteln mitgeteilt wurde, während er nach der Apg erst am 10. Tag nach der Himmelfahrt gesandt wurde. Er löst sie mit dem Hinweis auf den Reichtum der Geistesgaben, von denen die Apostel einige schon vor der Himmelfahrt empfingen; die größere Fülle dagegen wurde ihnen erst nach der Himmelfahrt zuteil. Die Gabe der Sprachen sollte der Verbreitung des Evangeliums unter allen Völkern dienen.

Arator († um 550) erklärte die Apg in Hexametern[28]. Nach ihm ist das Sprachenwunder das Gegenstück zur Sprachverwirrung und bestand im Gebrauch einer (anscheinend ganz neuen) Sprache[29].

Cassiodor († um 583) widmet in seinen Complexiones in Actus Apostolorum[30] der Pfingstgeschichte nur wenige Zeilen: das

---

20 Catenae Graecorum Patrum in NT edidit J. A. Cramer. Tom. III: in Acta ss. Apostolorum, Oxonii 1844, 24.

21 Ob mit Recht, konnte ich nicht feststellen; ich habe jedenfalls weder in seinen Homilien über die Apg, noch in den echten Homilien über das Pfingstfest diesen Gedanken gefunden, wohl aber wörtlich bei Theophylakt (Migne, PG 125, 533).

22 Augustinus, Sermones de tempore 266—272 (Migne, PL 38, 1225—48).

23 Migne, PL 38, 1225. 1230.

24 Migne, a. a. O. 1232.

25 Migne, a. a. O. 1232.

26 Herausgegeben von Carl Wotke im 31. Band des Corp. Script. Eccl. Lat. (1894) 65—161.

27 S. 134 ff.

28 Migne, PL 68, 81 ff.

29 Vers 133 f. (a. a. O. Sp. 106):

„Confusio linguae
Consimili tunc gente fuit, nunc pluribus una est".

30 Migne, PL 70, 1383.

Pfingstwunder bestand in der Fähigkeit der vom Hl. Geist erfüllten Jünger, die Sprachen der verschiedenen Völker zu sprechen.

Nicht viel mehr bietet der unter dem Namen des Paterius, des Schülers Gregors d. Gr., gehende[31] Liber de expositione V. ac NT[i] de diversis libris S. Gregorii Magni concinnatus pars tertia, lib. 5[32]. Feuer und Sturmesbrausen sind nur äußere Erscheinungsformen des Hl. Geistes, die innere Wirkungen ausdrücken.

Gleichfalls kompilatorische Arbeit mit Hilfe der Schriften Gregors d. Gr. leistete Alulf in seiner Expositio NT[i][33]. Er ergänzte die Erklärung der Pfingstgeschichte aus den Moralia durch Zusammenstellung von Homilienstellen. Neue Gedanken finden wir auch hier nicht: durch das Sprachenwunder werden sämtliche Sprachen in den Aposteln vereint als Gegenstück zur Sprachverwirrung; ausführlich wird die Frage behandelt, warum der Hl. Geist in der Gestalt des Feuers, und zwar feuriger Zungen erschienen ist.

Erst die jüngste Zeit hat uns instand gesetzt, auch aus der Reihe der syrischen Väter ein Wort zur Pfingsterzählung zu hören, seit man nämlich die Erklärung des großen Syrers Ephräm († 373) zur Apg entdeckt hat[34]. Sie ist uns allerdings nicht in der Muttersprache ihres Verfassers, sondern armenisch erhalten[35]. Nach A. Merk[36] wird in dieser Erklärung die Pfingsterzählung mit offenkundiger Liebe behandelt. Die Ausrüstung der Apostel mit dem Hl. Geiste wird verglichen mit der guten Ausrüstung, deren der Soldat bedarf, wenn er in den Kampf zieht[37]. Ephräm betont „stark das Wirken des Hl. Geistes ganz im Einklang mit der Absicht des Verfassers der Apg. Daß der hl. Lehrer gerade auf diese Seite so sehr achtet, offenbart, wie ihm selbst die

[31] Nach H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae cath., tom. 1[3], 599 Anm. 1 hat erst der Mönch Bruno um 1100 die begonnene Arbeit des Paterius fortgesetzt.

[32] Migne, PL 79, 1085 ff. Vgl. Gregors d. Gr. Moralium lib. 28 (Migne, PL 76, 447 f.) und lib. 5 n. 65 (Migne, PL 75, 715).

[33] Migne, PL 79, 1137 ff.

[34] Herausgegeben von Nerses W. Akinian: Des hl. Ephraem Erklärung der Apg, Wien 1921. (Armenisch, Einleitung S. 3—7 neuarmenisch.)

[35] Da der Verfasser dieser Sprache unkundig ist, konnte die Ausgabe leider nicht zu Rate gezogen werden; er mußte sich deshalb auf das stützen, was ihm der Aufsatz von A. Merk, Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephräm zur Apg, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 48 (1924) 50 f. und 229 über die Pfingsterzählung bot.

[36] A. a. O. 50 f.

[37] Mit Recht weist Merk (S. 51 Anm. 1) darauf hin, daß wir hier eine offenkundige Parallele zu Chrysostomus, in Act. Apost. hom. 1, 4 (Migne, PG 60, 19) haben, die manchmal bis zur Identität des Ausdrucks geht. Jedoch ist damit die Frage der Abhängigkeit nicht geklärt.

Bedeutung der Geistessendung bewußt geworden. Dasselbe läßt sich in den andern Kommentaren feststellen. Doch legt er in diesen noch mehr Gewicht auf die Aussagen über die Person des Hl. Geistes"[38]. Bezüglich des Sprachenwunders ist beachtenswert, was Ephräm den hl. Petrus in der Predigt sagen läßt (im Anschluß an Apg 2, 33): „Die Gottesverheißung ist erfüllt worden heute, wie bezeugen die Stimme von oben und der Wohlgeruch drinnen und die Sprachen, die in uns allen reden". Hier und an verschiedenen anderen Stellen begegnet uns auch die Annahme Ephräms, außer den in der Apg erwähnten Erscheinungsformen des Hl. Geistes sei auch noch ein Wohlgeruch aufgetreten.

Ein anderer Syrer, dessen Erklärungen zur Apg und damit zur Pfingsterzählung uns erhalten sind, ist der um 850 lebende nestorianische Bischof Ischoʿdâd von Merw[39]. Dieser gibt ähnliche Gründe wie auch Chrysostomus an, warum der Hl. Geist gerade an Pfingsten herabkam[40]. Unter anderem soll dadurch gezeigt werden, daß der Geber des atl Gesetzes der nämliche ist wie der des ntl Gesetzes. Die Jünger hatten sich im Obergemach versammelt, und zwar aus Furcht vor den Juden. Die Feuererscheinung bei der Herabkunft des Hl. Geistes war nicht nur, wie nach der Apg, den versammelten Jüngern sichtbar, sondern auch den durch das starke Brausen erschreckten Einwohnern von Jerusalem. Es erschien nämlich „über (ܠܥܠ) jenem Obergemach Feuer, das geformt war ähnlich einem brennenden Ball (oder: ‚einer brennenden Kugel'), und eine Rauchwolke, und ein sanfter Wind wehte inmitten des Obergemaches und rings um dieses, und aus der brennenden Flamme wurden Gaben verteilt in der Gestalt von feurigen Zungen, die beide herabkamen und sich auf die Häupter der Apostel setzten. Der Geist stieg auf die Zwölf herab in Gestalt von Feuerzungen . . .". Ischoʿdâd gibt also eine von dem Bericht der Apg ziemlich abweichende Darstellung von den Begleiterscheinungen der Geistesherabkunft. Von einem lieblichen Wohlgeruch dagegen, mit dem das Haus erfüllt wurde, weiß er nichts[41]. Durch den Hl. Geist erhielten die Apostel die Fähigkeit, in fremden Sprachen zu reden, aber es konnte nicht jeder einzelne in allen Sprachen sprechen. Denn die Sprachen-

---

[38] A. a. O. 52.

[39] Seinen Kommentar zur Apg hat M. D. Gibson herausgegeben und übersetzt (The Commentaries of Ishoʿdâd of Merw. IV: Acts. Cambridge 1913. Horae semiticae X).

[40] Gibson 7.

[41] H. J. Cadbury möchte auch im Kommentar des Ischoʿdâd die Annahme einer wunderbaren Geruchserscheinung feststellen, aber mit Unrecht; vgl. unten S. 88.

gabe wurde ihnen zum Zweck der Evangelisation verliehen; weil aber ein jeder durch den Hl. Geist nur für eine ganz bestimmte Gegend auserwählt war, bedurfte er dazu nur jener betreffenden Sprache.

Etwa dreihundert Jahre später als Ischoʿdâd von Merw lebte der jakobitische Metropolit Dionysius bar Ṣalîbî († 1171). Auch von ihm ist uns eine Erklärung der Apg erhalten[42], die uns aber keine wesentlich neuen Gedanken zum Pfingstbericht bringt. Besonders sind es die Ideen aus dem Kommentar des Ischoʿdâd und den Homilien des Chrysostomus, die uns immer wieder begegnen.

Das lateinische Mittelalter hat, wie zur Erklärung der Hl. Schrift überhaupt, so auch zum tieferen Verständnis der Apg und insbesondere der Pfingsterzählung wenig beigetragen. Die Exegeten dieser Zeit begnügen sich damit, aus den griechischen und lateinischen Vätern ihre Erklärung zusammenzustellen[43]. Zu ihnen gehört auch Beda Venerabilis († 735). Die unter seinem Namen gehende Auslegung zur Apg[44] ist nach Merk[45] unecht. Der Pfingstbericht findet hier eine weitgehend allegorische Deutung, entsprechend der Grundhaltung der ganzen expositio. Der enge, oft wörtliche Anschluß an die Väter wird ausdrücklich zugegeben[46]. Bei der Besprechung der Sprachengabe wird die Frage gestellt: Sprachen- oder Hörwunder?, und mit Gregor von Nazianz und seiner Begründung im Sinne eines Sprachenwunders entschieden. Es ist interessant zu hören[47], daß Beda schon dadurch, daß er diese Frage überhaupt aufwarf, sich Tadel zugezogen hat. Seinen Widersachern gibt er zur Antwort, „quod omne, quidquid de eadem sententia in praecedenti meo volumine scripsi, non hoc ex proprio sensu protuli, sed ex verbis sancti et irreprehensibilis per omnia magistri, hoc est, Gregorii Nazianzeni assumpsi“. Die Tatsache, daß die geisterfüllten Apostel in allen Sprachen redeten, ist über jeden Zweifel erhaben („neque de hoc ulli dubitare fidelium licet“). In Beantwortung der Frage aber, wie dieses Wunder näherhin zu erklären ist, wird an dieser

---

[42] Herausgegeben von J. Sedlaček (Corp. Script. Christ. Orient.; Script. Syri, Tom. 101. Textus 1909; Versio 1910).

[43] Zum Stand der theologischen Wissenschaft überhaupt in dieser Zeit vgl. M. Grabmann, Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit 25 f.

[44] Cf. Migne, PL 92, 937—96. 995—1032.

[45] Cornely-Merk, Introductionis in S. Scripturae Sacros Compendium[10] (1929) 695.

[46] Vgl. Migne, PL 92, 946.

[47] Im Liber retractationis (Migne, PL 92, 999).

Stelle im Gegensatz zur expositio die Anlehnung an Gregor von Nazianz aufgegeben und die ganz persönliche Ansicht vertreten, sowohl ein Sprech- wie auch ein Hörwunder sei möglich gewesen[48]. Auch die Schwierigkeit, daß Judaea mitten unter den fremdsprachigen Völkern erscheint, ist von Beda empfunden worden; sie wird dadurch gelöst, daß Judaea zu den anderen Provinzen Samaria, Galiläa usw. in Gegensatz gebracht und auf die Dialektunterschiede innerhalb dieser Provinzen verwiesen wird[49].

Die Pfingstgeschichte betrifft auch die quaestio secunda der dem hl. Beda zugeschriebenen In Acta Apostolorum quaestiones quinque[50]. Jedoch rühren sämtliche Fragen bestimmt nicht von Beda her; sie stimmen wörtlich mit den Instructiones de Actibus Apostolorum des Eucherius von Lyon[51] überein[52].

Walafrid Strabo († 849), dessen Glossa ordinaria das exegetische Handbuch der folgenden Jahrhunderte wurde, hängt, wie überhaupt, so auch in seiner Erklärung der Pfingstgeschichte[53] vollständig von Beda und seinem Lehrer Hrabanus Maurus († 806) ab und bringt darum nichts Eigenes.

Der Kommentar des Kardinals Hugo von St-Cher († 1263 oder 1264) schließt sich in seiner Form ganz an die scholastische Methode an[54]. Das Hauptgewicht legt Hugo auf die mystische Ausdeutung des Pfingstberichtes. Er läßt die Möglichkeit sowohl eines Sprech- wie auch eines Hörwunders offen[55]. Die Anzahl der fremden Sprachen des Pfingstwunders gibt er nach alter Überlieferung auf 72 an; so stand einem jeden der 72 Jünger bei der Verkündigung des Evangeliums eine Sprache zur Verfügung. Judaea im Völkerkatalog ist als eine der Provinzen zu verstehen, die sich im Dialekt voneinander unterschieden.

Im Gegensatz zu Kardinal Hugo, mit dem er sonst in der Erklärung der Pfingstgeschichte viele Berührungspunkte hat, spricht sich Nikolaus von Lyra († 1340) klar für ein Doppelwunder (Sprech- und Hörwunder) aus[56]. Das Gleiche tut Diony-

---

[48] Vgl. Migne, PL 92, 1000.

[49] Ebd. 92, 947.

[50] Migne, PL 92, 1032 f.

[51] In der Ausgabe von Wotke 134—36.

[52] Bei Eucherius ist nur die zweite quaestio in zwei Fragen zerlegt, so daß wir hier im ganzen sechs quaestiones haben.

[53] Bei Migne, PL 114, 430 f.

[54] Ugonis de s. Charo S. R. Eccl. tit. S. Sab. Cardin. primi ord. praedic. tomus VII: in Epistolas omnes D. Pauli, Actus Apostolorum . . . Coloniae Agripp. 1621.

[55] A. a. O. fol. 281, Sp. 1.

[56] Vgl. z. B. die Ausgabe seiner Postilla, in: Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria . . . tom. 6 (Lugduni 1589) 990 f.

sius der Kartäuser[57] († 1471); er betont die Realität der verschiedenen pfingstlichen Wunderzeichen zum Unterschied von einer bloßen Vision[58]. Auf die Einzigartigkeit und weittragende Bedeutung des Pfingstereignisses als Mitteilung der Geistesfülle wird besonderer Nachdruck gelegt[59].

Der Humanist Laurentius Valla († 1457) übersetzt das *ἑτέραις* Apg 2,4 nicht mit „verschiedenen" (variis), sondern mit Rücksicht auf Mk 16,17 mit „neuen Sprachen" (alienis = novis)[60].

Von den Randglossen des Arias Montanus († 1598), mit dem wir die neuere Zeit betreten[61], interessiert bei der Erklärung der Pfingstgeschichte nur die seltsame Bemerkung zu „Judaei" im Völkerkatalog: es waren „tam Judaei, qui ex gente Judaica sunt, quam alii ex omnibus nationibus proselyti, qui Hebraicam linguam nunquam noverunt"[62].

Mehr in der Form eines theologischen Traktates als in der einer exegetischen Erklärung wird die lukanische Pfingsterzählung von Salmeron († 1586) behandelt[63]. Hiernach geschah die Geistessendung an einem Sonntag[64]. Da die Sprachengabe der Evangelisation diente, betrug die Anzahl der Sprachen soviel als es zu missionierende Länder gab. Die Ereignisse von Samaria, Cäsarea und Ephesus werden zum erstenmal mit dem Pfingstereignis in Beziehung gebracht. Hier vermittelte der Empfang des Hl. Geistes ebenfalls die Sprachengabe[65]. In der Frage: Hör- oder Sprechwunder? wird ein Doppelwunder angenommen[66].

Anders wird die Frage beantwortet von Estius († 1613) in seinen Annotationes in Acta Apostolorum[67]. Wohl nimmt er ebenfalls ein Doppelwunder an, scheidet aber zwischen dem Lobpreis der Apostel, der in verschiedenen Sprachen geschah, also ein

---

[57] D. Dionysii Carthusiani in cathol. septem epist. piae ac eruditae admodum enarrationes. Eiusdem Commentarii doctissimi in Acta Apostolorum, Apocalypsim ac Hymnos ecclesiasticos. Parisiis 1548, fol. 65 ff.

[58] A. a. O. fol. 65a.

[59] Ebd.

[60] Laurentius Valla, ... in latinam NT^i interpretationem ex collatione Graecor. exemplarium Adnotationes. Paris 1505, fol. 23a.

[61] Über den Aufschwung, den die Exegese nach dem Konzil von Trient nahm, vgl. M. Grabmann, Geschichte der kathol. Theologie 155—58.

[62] Bened. Ariae Montani, Elucidationes in quatuor Evv. ... quibus accedunt eiusdem elucidationes in Acta Apostolorum, Antverpiae 1575, 364.

[63] Alfonsi Salmeronis Toletani e S. J. Theologi Commentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum. Tom. 12. Coloniae Agripp. 1604, Tract. XI—XII (p. 58—69).

[64] Pag. 59. [65] Pag. 64. [66] Pag. 65.

[67] Guilielmi Estii ... Annotationes in praecipua ac difficiliora s. Scripturae loca. Ed. tertia. Antverp. 1652, p. 642—44.

Sprechwunder war, und der Predigt Petri, die hebräisch gehalten, aber kraft eines Hörwunders von den Fremden in ihrer Muttersprache verstanden wurde[68]. Gleich Salmeron beruft er sich auf v. 4 zum Beweis für ein Sprech- und auf die vv. 6, 8 und 11 zum Beweis für ein Hörwunder. Als Parallelerscheinungen zum Pfingstsprachenwunder sieht er mit Salmeron die Cäsarea- und Ephesusepisode (Apg 10, 44; 11, 15 und 19, 6) an (ohne Samaria zu erwähnen) und fügt noch 1 Kor 14 bei; die korinthische Glossolalie erscheint damit zum erstenmal als Parallele.

Die Ἐξήγησις locorum difficilium cap. I. II. III. Act. Apost. a Joh. Quistorpio (Rostochii 1652) berichtet von einer Kontroverse zwischen Erasmus von Rotterdam und Casp. Sanctius, dem Jesuiten-Exegeten Gasparo Sanchez (†1628) über das Problem: Sprech- oder Hörwunder? Quistorpius entscheidet sich mit Sanchez und gegen Erasmus für ein Sprachenwunder.

Die gleiche Stellung nimmt Cornelius a Lapide († 1637) zu dieser Frage ein[69]: ein Hörwunder wird abgelehnt[70]. Das Vorkommen der Juden im Völkerkatalog erklärt er sich so: „Mirabantur . . . ipsi Judaei in Judaea habitantes Apostolos Judaeos non tantum judaice, sed tot peregrinis linguis loqui, esto ipsi eas non intelligerent“[71].

Die erste eigentliche Monographie über das Pfingstereignis scheint von dem Protestanten Heinrich Nicolai[72] geschrieben worden zu sein, der aber noch vollkommen von dem zehrt, was ihm von seinen katholischen Ahnen überkommen ist. Das Schriftchen stellt sich selbst als exercitatio scholastica vor und ist äußerst klar und übersichtlich geschrieben. Seine mehr dogmatische Untersuchung über die Lehre vom Hl. Geist, die er als Grundlage für die Untersuchung über die effusio s. Spiritus vorausschickt, atmet noch ganz katholischen Geist. Nach Nicolai haben die Apostel an Pfingsten den Hl. Geist in seiner Substanz im Verein mit seiner Wirksamkeit empfangen, und zwar in seiner ganzen Fülle, im Gegensatz zu Jo 20, 22 (n. 37). In der Erklärung des λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις schließt er sich der ihm wahrscheinlicher dünkenden Ansicht an, es sei ein Sprachenwunder zum Zweck der Missionspredigt gewesen (n. 44 u. 45). Hinsichtlich der Zeitbestimmung ist beachtenswert, daß er die Geistessendung

---

68 Pag. 643.

69 Commentaria in Acta Apost., Epist. canon. et Apocal. auctore R. P. Cornelio Cornelii a Lapide. Antverp. 1627, pag. 65—81.

70 A. a. O. 76—79.

71 Ebd. 79.

72 H. Nicolai, Pentecostalia . . . Göttingen 1645 (bzw. Danzig 1648).

auf den Tag nach dem jüdischen Pfingstfest verlegt; Lukas meine das christliche Pfingstfest (n. 52).

Auch Henr. Hammondus, der nach Harenberg[73] sonst neueren Ansichten nicht abgeneigt ist, hat noch an der traditionellen Auffassung des Pfingstereignisses als Wunder festgehalten[74], ebenso Gg. Calixtus[75]. Einen neuen Weg zum Verständnis der Hl. Schrift überhaupt und auch der Apg beschritt Joh. Lightfoot, der zu ihrer Erklärung die Schriften der Rabbinen heranzog. Doch hat er zur Pfingstgeschichte keine bedeutsame talmudische Parallele aufzuweisen gewußt[76].

Eine zweite Dissertation über Pfingsten schrieb nach Wolf (Curae phil. I, 1018[77]) Jo. Elias Reinhard[78], von der aber bisher weiter nichts mehr festzustellen war. Das Gleiche gilt von der ebenda erwähnten Exercitatio singularis des Petr. Benzonius vom Jahr 1721. Beide Schriften werden von Wolf als Literatur zu Apg 2, 1—4 angegeben.

Joh. Christoph Wolf selbst, sowie eine Reihe anderer Autoren, die er zitiert, untersuchen die Apg mehr philologisch[79]. Er erwähnt, daß Heinsius[80] den ἦχος von Apg 2, 2 auf die „Bath Kol“[81], „oraculi quoddam genus“, zurückführen wollte (eine Erklärung, die hier zum erstenmal auftaucht), aber den Widerspruch von Haenerus herausforderte. Besonders die Erscheinung der feurigen Zungen war es, die gerade damals zu philologisch-theologischen Erörterungen einlud[82]. Vielleicht war die gleichfalls von Wolf zitierte[83] „Dissertatio singularis de Dono linguarum in Festo Pentecostes“, Argent. 1714 von Jo. Henr.

---

73 In der unten S. 13 Anm. 94 zitierten Schrift S. 591.

74 Wahrscheinlich in seinen Erklärungen zum NT (New Testament. A Paraphrase and Annotations upon . . . the NT. 1653). Harenberg gibt nichts Näheres an.

75 Georgius Calixtus, Expos. litt. in Acta Apost.[8], Braunschweig 1654, ebenfalls bei Harenberg zitiert; vgl. Anm. 73.

76 Johannis Lightfooti Horae hebr. et talmudicae in Acta Apost., Lipsiae 1679.

77 Siehe Anm. 79.

78 Jo. Eliae Reinhardi Dissertatio de Pentecoste, Jen. 1693.

79 Jo. Chr. Wolfii, Curae philologicae et criticae in 4 ss. Evv. et Actus Apostol., Hamburgi 1725.

80 Dan. Heinsius, Exercit. sacr. ad NT, Leiden 1639, 266.

81 Harenberg definiert (in der unten S. 13 Anm. 94 zitierten Schrift S. 571) die „Bath Kol“: „Filia vocis seu vox per miraculum coelo delapsa Judaeis vocatur sonus aeris divinitus excitatus, unde revelatio quaedam supernaturalis vel verbo vel facto egreditur“. Vgl. dazu F. Vigouroux, in: Dict. Bible 1, 1506 f.

82 Einzelne Schriften bei Wolf 1021.

83 S. 1023.

Lederlinus die erste über diesen Gegenstand, der im Jahre 1718 eine Schrift „Cogitatis de stupendo linguarum miraculo" von Jo. Casp. Santoroggius folgte. Hier wird mit Wolf an dem Wundercharakter des Pfingstereignisses festgehalten, die Erklärung als Sprachenwunder wird der Auffassung von einem Hörwunder vorgezogen[84]. Der Hauptwert der Erklärungen von Wolf zum Pfingstereignis liegt nicht so sehr in seinen eigenen Gedanken als in der Materialsammlung aus anderen Erklärern und in den reichen bibliographischen Notizen.

War bisher der traditionelle Weg der Erklärung der Pfingstgeschichte im großen und ganzen eingehalten worden, so wagte es zuerst Joachim Heinrich Eichholz, versteckt unter dem Pseudonym „Micha Erich Soleicht", diesen Weg zu verlassen[85]. Sein Angriff richtet sich zunächst gegen die Apg 2, 3 berichtete Erscheinung der feurigen Zungen, die er unter Berufung auf die neugeweckte Kenntnis des klassischen Griechisch anders erklären will als die „auctoritate interpretum seducti", die der Erzählung „mentem . . . quin portentosam" anhängen möchten (S. 3). Eichholz erklärt die *γλῶσσαι διαμεριζόμεναι* mit Hilfe einer mißverstandenen Homerstelle[86] als Ausdruck für das Verstummen der Apostel infolge eines panischen Schreckens, der sie bei einem unvermuteten Donnerschlag befiel. Dieser habe sie so sehr überrascht, daß sie stillschweigend und bestürzt einander ansahen, als wären sie vom Blitz gerührt (S. 9)[87]. Das *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* ist nur die Wiederaufnahme ihres Gesprächs nach jenem großen Schweigen (S. 14). So erklärt Eichholz ganz natürlich das *πῦρ* als Blitz, den *ἦχος* als Donner und die *γλῶσσαι* als die vor Schreck verstummten Zungen der Apostel; *ἐκάθισε* ist auf den Schrecken zu beziehen, der sich infolge der unvermuteten Naturereignisse auf die Apostel legte (S. 16 f.). Durch diese Erklärung glaubte Eichholz, das Feuer, das „im Mund und auf dem Kopf (der Apostel) aufleuchtete", ausgelöscht zu haben.

Aber von verschiedenen Seiten wurde gegen Eichholz Sturm gelaufen, zum Teil in recht scharfen Worten. Gegen ihn

---

84 S. 1026 f.

85 Linguae Apostolorum dissectae redintegratae ignisque illorum in ore et capite flammigerans exstinctus ut verus et venerabilis vultus appareat. Actor. II. 3 manus medicas et auxiliatrices adhibente Micha Erich Soleicht, Guelpherbyti 1725.

86 Odyssee 3, 332 soll *τάμνειν γλώσσαις* die Bedeutung von „verstummen" haben.

87 Eichholz löst die Präposition *διά* von *μεριζόμεναι* los, verbindet sie mit *πυρός* und erhält so das gewünschte „*γλῶσσαι μεριζόμεναι ὡσεὶ διὰ πυρός*" (S. 14).

wandte sich sofort Franz Woken[88], um zugleich auch gegen den rationalistischen, wunderfeindlichen Geist seiner Zeit eine Lanze zu brechen. Auch M. T. Eckhard[89] kämpft gegen Eichholz für die recepta fere Theologorum sententia (S. 5): „Habemus itaque quod miremur Spiritus S. praesentiam sub ignearum flammularum symbolo" (S. 12). Die Auffassung von Heinsius, der unter ἦχος die „Bath Kol" verstehen will[90], wird ebenfalls abgelehnt (S. 7). Daß auch Chr. Aug. Heumann[91] die Anschauung von Eichholz bekämpft und den Wundercharakter des Pfingstereignisses verteidigt, ist bei seiner sonstigen sehr freisinnigen Einstellung[92] sehr zu verwundern. Gegen Eichholz wendet sich weiterhin Jo. Gottfrid Lakemacher[93]. Nach ihm sind die διαμεριζόμεναι γλῶσσαι „dialecti variae inter apostolos distributae" (S. 106).

Eine glänzende, klare und ausführliche Abhandlung über die Pfingstgeschichte lieferte Joh. Christ. Harenberg[94]. Ganz entschieden tritt er für den Wundercharakter der erzählten Ereignisse ein[95]. Wenn er auch die Absicht bekundet, niemanden zu verletzen, sondern Gott die Ehre zu geben und stets den Pfad der Wahrheit zu gehen (S. 571), so kann er doch im Eifer für diese Wahrheit sehr scharf werden, besonders wo er Eichholz widerlegt[96]. Nach Harenberg war das Pfingstwunder eine der verschiedenen Arten der „Bath Kol", begleitet von einer wunderbaren Erscheinung (S. 571—575). Es bestand im wunderbaren Reden von verschiedenen fremden Sprachen und nicht von bloßen Dialekten, wie Lakemacher meinte (S. 592).

---

[88] Franz Woken, Dissert. philol. de flammis inter fideles Act. 2, 3 distributis, Lipsiae 1726. Woken ist der Verfasser dieser Dissertation, wenn auch der Titel nach damaliger Gewohnheit lautet: „quam praeside Fr. Wokenio . . . in auditorio philos. horis consuetis modestae disputationi proponit Joh. Jac. Kolterjan.

[89] M. T. Eckhard, Linguas Apostolorum neque dissectas . . ., Goslar 1726. [90] Siehe S. 11 Anm. 81.

[91] Chr. Aug. Heumann, Poecille Tom. II, lib. 3, Halle 1727, 333—335.

[92] Vgl. Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche^3 8, 24—28.

[93] Jo. Gothofr. Lakemacher, Observationes philologicae . . . Pars 2 et 3. Observ. IV: De linguis inter apostolos distributis. Ad Act 2, 3. Helmstadii 1727 (S. 103—26).

[94] J. Chr. Harenberg, De miraculo pentecostali expenso et vindicato. Ad Act II, 1—20, in: Hase-Iken, Thesaurus novus theol.-philol. . . . Lugd. Batav. et Amstelod. 1732, Tom. II, 569—94.

[95] Vgl. z. B. den Beginn seiner Abhandlung (S. 569).

[96] So sagt er z. B. zu dessen Ansicht vom „panischen Schrecken": „Furiosus igitur et mente captus est, qui furori et panico terrori miracula tribuit" (S. 586); und zum Versuch seines Gegners, das Feuer über dem Haupt der Apostel auszulöschen, sagt er: „Verum, obsecro, noli id extinguere, quod Deus fulgere voluit, ne digitos aduras" (S. 587).

Gegen Eichholz und Lakemacher wendet sich auch Carl Heinr. Knebel[97]. Er verteidigt die wunderbare Fähigkeit, in fremden Sprachen zu reden (S. 42), die nicht auf den Pfingsttag allein beschränkt war (S. 51). Ein Hörwunder wird abgelehnt (S. 45).

Den Versuch von Eichholz, die wunderbaren Begleiterscheinungen des Pfingsttages als gewöhnliche Naturereignisse zu erklären, die nur von den versammelten Aposteln als Zeichen vom Himmel gedeutet wurden, nahm mit größerem Erfolg Joh. Gottfr. Eichhorn wieder auf[98]. „Von Feuerflammen umschwebt werden drückt im Munde eines Juden nichts weiter als Herzerhebung, Rührung, Erschütterung, Begeisterung aus“ (S. 232). „In diesem hohen Augenblick des hl. begeisternden Schauers“ (S. 237) trug jeder „seine Empfindungen der Ehrfurcht und Anbetung in andern Sprachen vor, als man bisher zu Jerusalem bei Gottesverehrungen zu gebrauchen pflegte“ (S. 238). Die Möglichkeit eines Wunders wird prinzipiell zwar nicht abgelehnt (S. 239), ein solches aber für unnötig erachtet (S. 240—44). Das Staunen der Versammelten betraf nur den unerhörten Gebrauch der Muttersprache zum Gotteslob an Stelle der gottesdienstlichen Sprache (S. 246—48).

Von Joh. Gottfr. Herder erschien 1794[99] eine Schrift „Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest“[100]. Darin versucht er zu zeigen, daß „mit anderen Zungen reden“ nach hebräischem Stil nichts anderes bedeute als „im Affekt, begeistert, kräftig und herzlich reden“ (S. 28 u. 37). Die „neuen Zungen“ bedeuten „neue Auslegungsweisen der alten Propheten“ (S. 35). Ein Reden in wirklich fremden Sprachen war unnötig, weil die Zuhörer aramäisch oder griechisch verstanden (S. 7). Der Pfingsterfolg ist auch nicht auf das Sprachenwunder, sondern auf die Petrusrede zurückzuführen (S. 10). Im übrigen deckt sich das „Zungenreden“ mit dem aus 1 Kor bekannten (S. 39).

Joh. Andr. Gg. Meyer[101] schließt sich eng an Eichhorn an; auch er entkleidet die Sprachengabe gänzlich des Wunder-

---

[97] Carolus Henricus Knebel, Dissert. theol. de miraculoso linguarum dono super apostolos effuso ad illustr. Act II, 2, 3, 4. Tubingae 1749.

[98] Joh. Gottfr. Eichhorn, Über die Ausgießung des Geistes am Pfingstfest. Apg 2, 1—13, in: Allgem. Bibliothek der bibl. Litt. III (Leipzig 1790) 225—52.

[99] Nach dem Vorwort war sie schon 20 Jahre früher fertiggestellt.

[100] Wir zitieren hier nach der Ausgabe seiner sämtlichen Werke; Schriften zur Religion und Theologie, 11. Teil, Tübingen 1810.

[101] Jo. Andr. Gg. Meyer, De charismate τῶν γλωσσῶν cuius praesertim Act II et 1 Cor XIV mentio fit. . . . Hannov. 1797.

charakters und versteht darunter das in großem seelischen Affekt und in der unliturgischen Muttersprache gesungene Gotteslob (S. 63).

Ebenso bestreitet auch Joh. Heinr. Heinrichs ganz entschieden alles Wunderbare in der Pfingstgeschichte[102]; alle Erscheinungen werden aus rein natürlichen Ursachen erklärt. Die Jünger redeten zwar in fremden Sprachen; diese waren jedoch ihre Muttersprachen. Sie stammten nämlich selbst aus verschiedenen Ländern. Die Verwunderung der fremden Pilger erklärt sich daraus, daß sie dies nicht wußten (S. 325).

Diese naturalistisch-rationalistische Erklärung der Pfingstgeschichte und besonders des Sprachenwunders beherrschte für lange Jahrzehnte das Feld. Die in der Folgezeit erscheinenden Kommentare zur Apg von Chr. Th. Kuinoel (1818)[103], Herm. Olshausen[104] usw. stehen ganz in ihrem Bann. Auch spätere Arbeiten über das Pfingstereignis schöpfen zum großen Teil ihr Material aus den Werken dieser Richtung.

Der Glaube an die Geschichtlichkeit des berichteten Pfingstereignisses wurde bei vielen stark erschüttert infolge der Mythenhypothese von D. Fr. Strauß, einem Schüler des Tübinger Tendenzkritikers F. Chr. Baur, die man auch auf die Wunderberichte der Apg anwandte. Der Pfingstbericht wurde als mythische Erzählung betrachtet, die den unbekannten Ursprung der Kirche erklären sollte. Da nach Strauß die Jünger durch den Tod Jesu vollkommen zerstreut waren und sich erst allmählich wieder zusammenfanden[105], suchte man für die Kirchengründung ein eindrucksvolles erstes öffentliches Auftreten. So erfand man den Mythus von einer Kirchengründung, für den besonders die rabbinische Legende von der Gesetzgebung auf dem Sinai[106] und der Bericht über die korinthische Glossolalie den Stoff liefern mußten[107]. Damit fällt die Geschichtlichkeit des Pfingstberichtes in seiner vorliegenden Form. Ja, man geht sogar so weit, auch die Geschichtlichkeit eines der Pfingsterzählung zugrunde liegen-

---

[102] Joh. H. Heinrichs, NT graece perpetua annotatione illustratum. Vol. III, partic. posterior. Göttingen 1812, im Excurs II zu Apg 2, 1—13 (S. 315 ff.).

[103] Christ. Theoph. Kuinoel, Commentarius in libros NT^{i} historicos. Vol. IV: Acta Apost. Lips. 1818.

[104] Herm. Olshausen, Bibl. Commentar über sämmtliche Schriften des NT. 2. Bd. Königsberg 1832; ^{2}1834.

[105] David Friedr. Strauß, Das Leben Jesu, ^{2}Leipzig 1864, 311—15.

[106] M. Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung ins NT . . 1832, 80—83. Dazu auch die unten S. 47 Anm. 1 angegebene Literatur.

[107] Vgl. dazu das S. 94 f. u. 102 ff. Gesagte.

den historischen Kernes zu leugnen[108]. Vertreten wird diese mythische Auslegung der Pfingstgeschichte u. a. von E. Zeller, H. Olshausen, E. Preuschen und besonders von A. Loisy in ihren Kommentaren zur Apg.

So hat die Tübinger Schule gute Vorarbeit geleistet für die nunmehr einsetzenden Quellenscheidungsversuche, die den einzelnen Motiven nachspüren, aus denen der Pfingstbericht zusammengesetzt sei[109]. Das Ergebnis dieser „Quellenanalyse" war im wesentlichen dies: der geschichtliche Kern der Pfingstgeschichte, soweit ein solcher noch angenommen wurde, ist die korinthische Glossolalie. Die mirakelhaften Züge sind zum Teil aus der jüdischen Sinailegende entlehnt, zum anderen Teil stammen sie entweder aus einem Mißverständnis oder der Unkenntnis der korinthischen Vorgänge, oder auch aus der tendenziös ausgestaltenden und aufbauschenden Phantasie des Verfassers der Apg. Auf die einzelnen derartigen analytischen Versuche an der Pfingstgeschichte hier näher einzugehen erübrigt sich, da an anderer Stelle ausführlicher darüber gehandelt wird[110].

Es fehlte auch nicht an Erklärern, die zwar noch auf dem konservativen Standpunkt beharrten und auch den Pfingstbericht als Teil einer „urkundlich überlieferten göttlichen Heilsoffenbarung"[111] betrachteten und so der Pfingstgeschichte ohne Seitenblicke auf angebliche Parallelen gerecht zu werden versuchten, aber doch das Pfingstereignis, insbesondere das Sprachenwunder, rein symbolisch auffaßten. So sagt z. B. Carl Friedr. Nösgen[112]: „Die Glossolalie des Pfingsttages stellte die Erfüllung des gesammten Menschengeschlechts ... mit Gottes Geist in prophetisch-symbolischer Vorwegnahme des einstigen Zieles vor Augen". Nach O. Pfleiderer[113] erkennen wir in den wunderbaren Umständen von Apg 2 unschwer die symbolische Allegorie des Erzählers. Und zwar will er „durch das" (der Sinailegende) „analoge Sprachenwunder beim christlichen Pfingstfest den Gedanken ausdrücken, daß der Geist des Evangeliums von Anfang für alle

---

108 Eduard Zeller, Die Apg nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, Stuttgart 1854, 115. Zeller gibt in dem Abschnitt über das Pfingstfest (S. 82—118) ein anschauliches Bild von der damaligen kritischen Einstellung zum Pfingstbericht besonders von seiten der Tübinger Schule, aus der er selbst hervorgegangen ist.

109 Genaueres über die Versuche, die Pfingsterzählung in ihre Quellen zu zerlegen, siehe unten S. 21—27.

110 S. 21—27.

111 Carl Friedr. Nösgen, Commentar über die Apg, Leipzig 1882, im Vorwort von C. F. Keil (S. III).

112 A. a. O. 98.

113 Otto Pfleiderer, Das Urchristentum ... I² 478.

Völker und nicht bloß für Israel bestimmt gewesen sei; die Allgemeinheit des christlichen Heils . . . ist im Pfingstwunder durch eine allegorische Szene illustriert worden"[114].

Die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des NT ist auch an der Pfingstgeschichte nicht ganz spurlos vorübergegangen. So wollten z. B. R. Seydel und A. Weber in der Pfingsterzählung Spuren der buddhistischen Legende wiedererkennen[115].

Viele Anhänger hat auch, besonders in jüngster Zeit, die religionspsychologische Erklärung gefunden[116]. Jeglicher Wundercharakter des Pfingstereignisses wird geleugnet; was sich beim ersten christlichen Pfingstfest ereignet hat, wird aus dem bis zur Ekstase gesteigerten religiösen Erlebnis der Einzelpsyche und der daraus resultierenden Massenekstase[117] erklärt. Die Berechtigung dieser Auffassung wollen E. Lombard[118], E. Mosiman[119], K. L. Schmidt[120], O. Pfister[121] usw. an den Erlebnissen der sog. modernen „Pfingstbewegung" aufzeigen[122].

Neben dieser großen Zahl von solchen Gelehrten, die die Pfingstgeschichte mehr oder minder ihres Wundercharakters entkleiden und ihre Geschichtlichkeit in Zweifel ziehen, verschwinden fast die wenigen nichtkatholischen Erklärer, die bis heute den Standpunkt verteidigen, der Pfingstbericht sei so zu verstehen, wie ihn sein Verfasser verstanden hat, d. h. als historische Erzählung von einem offenkundigen Wunder. Dazu gehört vor allem Th. Zahn[123].

Allen Versuchen gegenüber, die Pfingstgeschichte unter Ausschaltung aller übernatürlichen Elemente zu erklären, halten die katholischen Exegeten der neuesten Zeit fest an dem Wundercharakter des berichteten Pfingstereignisses. Sowohl in

---

114 Ebd. 478. Vgl. dazu auch Carl Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, ³1902, 21 und 42.

115 Die Literatur dazu siehe unten S. 58 Anm. 31.

116 Näheres darüber vgl. unten S. 115—118.

117 So besonders K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, Leipzig 1919, 32.

118 Emile Lombard, De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires. Étude d'exegèse et de psychologie, Lausanne 1910.

119 Ed. Mosiman, Das Zungenreden, Tübingen 1911.

120 A. a. O. (s. Anm. 117).

121 Oskar Pfister, Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie . . ., in: Jahrb. f. psychoanal. und psychopath. Forschungen 3, 1 (1911) 427—66. 730—94, bes. 779—86.

122 Vgl. z. B. den Bericht, den K. L. Schmidt im Anhang seiner zitierten Schrift (S. 34 f.) über seinen Besuch bei einer Berliner Pfingstgemeinde gibt.

123 Th. Zahn, Apg (Komment. z. NT 5, 1), ³1922, zur Stelle (S. 66—106); ders., Grundriß der Geschichte des Apostolischen Zeitalters, 1929, 9—12.

den katholischen Kommentaren zur Apg (Joh. Th. Beelen 1864, ²1870; A. Bisping 1866, ²1871; J. Felten 1892; J. Knabenbauer 1899; J. Ev. Belser 1905; Camerlynck-Vander-Heeren ⁷1923; E. Jacquier ²1926; A. Steinmann ⁴1934 usw.), wie auch in den einzelnen Aufsätzen und Monographien über den Pfingstbericht und dessen einzelne Teile (z. B. von P. B. Haensler[124] und E. Kalinka[125]) wird der übernatürliche Charakter des Pfingstereignisses gegen die Angriffe von liberaler Seite ververteidigt, wobei die Überzeugung von dem inspirierten Charakter der Apg die Grundlage bildet. Im Mittelpunkt dieser Erörterungen steht meistens das alte Problem „Sprech- oder Hörwunder" und die Frage nach dem Verhältnis des pfingstlichen Geschehens zu anderen verwandten Erscheinungen des Urchristentums. Während bezüglich des letzteren die Meinungen noch ziemlich geteilt sind, neigt man auf katholischer Seite jetzt fast durchweg zur Annahme eines wirklichen Sprechens in verschiedenen ungelernten Sprachen nicht zum Zwecke der Evangelisation, sondern als Erweis der Erfüllung durch den Hl. Geist unter Ablehnung der Auffassung von einem Hörwunder oder gar einem Doppelwunder.

---

[124] P. B. Haensler, Zu Apg 2, 4, in: Bibl. Zeitschr. 12 (1914) 35—44; Nochmals zu Apg 2, 4, ebd. 269—74.

[125] Ernst Kalinka, Das Pfingstwunder, in: Commentationes Aenipontanae X, Innsbruck 1924.

B. Literarische Untersuchung des Pfingstberichtes.

I. Der Pfingstbericht nach etwaigen schriftlichen Quellen untersucht.

Zwischen dem Pfingstereignis, wie es sich fünfzig Tage nach der Auferstehung des Herrn zugetragen hat, und der Abfassung des Berichtes darüber, wie er uns heute in der Apg vorliegt, liegt eine Spanne von mehreren Dezennien. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß das Pfingstereignis wiederholt Gegenstand der christlichen Unterweisung war, wenn auch nur wenige Spuren ausdrücklich darauf hinweisen [1]. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß das, was sich am ersten christlichen Pfingstfest ereignet hat, schon schriftlich niedergelegt worden ist, bevor noch der Bericht verfaßt wurde, den wir heute im zweiten Kapitel der Apg darüber besitzen. Als sicher darf man wohl annehmen, daß Lukas bei der Abfassung des ersten Teiles seines Geschichtswerkes und insbesondere bei seinen Berichten über die Urkirche auf Nachrichten von anderen Christen angewiesen war, mögen diese ihm nun schon schriftlich vorgelegen haben oder auch nur mündlich zu ihm gedrungen sein. Denn Lukas selbst war schwerlich Augen- und Ohrenzeuge der in der Pfingstgeschichte von ihm geschilderten Ereignisse. Von Hause aus Heidenchrist und aus Antiochien stammend [2], war er wohl kein persönlicher Jünger Jesu [3] und darum auch nicht unter der Zahl derer, die zu Jerusalem die Ankunft des Hl. Geistes erwarteten [4], wenn er auch nach einer alten Überlieferung schon sehr früh, noch bevor er mit dem Völkerapostel Paulus bekannt wurde, Beziehungen zu den Aposteln hatte [5].

---

[1] Vgl. Apg 10, 47; 11, 15.

[2] F. X. Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, 1911, 173—75; M. Meinertz, Das Lkev, in: Bibl. Zeitfr. 3, 2[3], 1912, 4 f.; Einl. in das NT[4], 1933, 212.

[3] Vgl. Murat. Fragm. Z. 6 f.; Pölzl, Mitarbeiter 175—81.

[4] Apg 1, 13. 15.

[5] Vgl. A. v. Harnack, Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des NT, in: Sitzungsber. d. pr. Akad. d. Wissen. Phil.-hist. Kl., 1928, 337.

Die Frage ist nun: lassen sich die Quellen, aus denen Lukas für seinen Bericht über das Pfingstereignis geschöpft hat, heute noch feststellen? Waren es mündliche oder schriftliche Quellen? War es nur eine Quelle oder gab es deren mehrere? Wenn Lukas schriftliche Quellen benutzt hat, welcher Art waren sie? Waren sie etwa verschieden in der Auffassung des berichteten Ereignisses? Hat vielleicht Lukas ungleichartige Berichte zusammengeschmolzen, so daß man geradezu von einer literarischen Entwicklung reden kann? Läßt sich ferner vielleicht etwas über den vorliterarischen Zustand des Pfingstberichtes ausmachen? Kann man schließlich noch feststellen, ob etwa die Erzählung vom Pfingstereignis im Munde der Augen- und Ohrenzeugen, der ersten christlichen Lehrer oder Prediger, im Munde derer, die es mündlich weitererzählten, bis es endlich schriftlich niedergelegt wurde, auch eine gewisse Wandlung durchgemacht hat?

Es wird ferner zu untersuchen sein, ob vielleicht, wie vielfach angenommen wurde, auch fremde Einflüsse auf die Gestaltung des Berichtes eingewirkt und diesen umgestaltet haben, so daß das eigentliche Geschehen, der „historische Kern“, nur noch verschwommen und unklar, vielleicht gar in einem ganz falschen Licht erscheint. Hat die außerbiblische Literatur, besonders die jüdische Legende über die Sinaigesetzgebung, ihren Einfluß auf den Pfingstbericht ausgeübt?

Ziel und Aufgabe der literarischen Untersuchung des Pfingstberichtes ist es, diesen Fragen nachzugehen. Es soll soviel Licht als möglich in das Dunkel des literarischen Problems gebracht werden. Die Bedeutung dieses Teiles der Untersuchung liegt nicht allein auf literarischem Gebiet; es soll dadurch auch die Grundlage geschaffen werden, auf der dann weitere, wichtige, an das Pfingstereignis sich anknüpfende Fragen aufbauen können.

Diese Untersuchung wird praktisch genommen vom Gegebenen ausgehen müssen, d. h. von dem nunmehr vorliegenden Pfingstbericht in der Apg, und muß den Weg, den die Pfingsterzählung vom Pfingstfest bis zum heutigen Pfingstbericht genommen hat, soweit als möglich rückwärts verfolgen.

Bevor wir jedoch an den Pfingstbericht selbst näher herantreten, um zu untersuchen, ob er Spuren einer literarischen oder auch schon vorliterarischen Entwicklung aufweist, ob sich die Benutzung von schriftlichen Quellen bei der Abfassung der Pfingsterzählung nachweisen läßt, ob sich diese Quellen, aus denen Lukas geschöpft hat, unterscheiden und scheiden lassen, sei in

Kürze auf den gegenwärtigen Stand des Quellenscheidungsproblems in der Apg überhaupt hingewiesen[6].

Über ein Jahrhundert lang hat man sich, und zwar gegen Ende der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts sehr intensiv, mit diesem Problem beschäftigt[7]. Nach den verschiedensten Richtungen hin sind Versuche unternommen worden, die Apg zu sezieren. Immer neue Wege wurden beschritten, immer neue Hypothesen wurden aufgestellt. Dies zeigt die gewaltigen Schwierigkeiten des Problems, das die Forscher nicht zu einem gesicherten und allgemein anerkannten Ergebnis kommen ließ[8]. Darum steht man nunmehr nach jahrhundertlangem fruchtlosen Bemühen einer wirklichen Lösung des Problems sehr skeptisch gegenüber[9]. An dieser Stellungnahme vermögen auch die in den letzten Jahren unternommenen Untersuchungen von P. L. Couchoud und R. Stahl nichts zu ändern, die das Quellenproblem mehr als Autorenproblem auffassen und in der Apg zwei Verfasser, einen hellenistischen und einen im konventionellen biblischen Stile schreibenden, unterscheiden wollen[10].

Diese Quellenscheidungsversuche sind begreiflicherweise auch an dem Pfingstbericht nicht vorübergegangen; wie der erste Teil der Apg überhaupt, wurde auch das 2. Kapitel eingehend nach dieser Richtung hin untersucht.

Wer eine Quellenscheidung in der Apg ganz allgemein oder wenigstens für den ersten Teil ablehnt, wie z. B. Lekebusch[11],

---

[6] Vgl. dazu die historischen Überblicke von O. Zöckler, Die Apg als Gegenstand höherer und niederer Kritik, in: Greifsw. Stud., 1895, 107—145; W. Heitmüller, Die Quellenfrage in der Apg, in: Theol. Rundsch. 2 (1899) 47—59. 83—95. 127—140; A. Bludau, Die Quellenscheidungen in der Apg, in: Bibl. Ztschr. 5 (1907) 166—189. 258—281; F. Prat, Les sources des Actes des Apôtres, in: Rech. de sc. relig. 4 (1913) 275—96; E. Jacquier, Histoire des livres du NT 3, 64—80; A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert, in: Ntl Abh. 8, 3—5 (1921) 65—69.

[7] Das will wohl Ed. Meyer auch nicht leugnen, wenn er (Ursprung u. Anfänge d. Christent. III[3], 135) schreibt, der Frage nach den Quellen der Apg sei man seltsamerweise kaum je ernsthaft nahegetreten. Er versteht unter „Quellen" anscheinend mehr die Personen, auf die die einzelnen Berichte in letzter Linie zurückgehen.

[8] A. Bludau schreibt, in: Bibl. Ztschr. 5 (1907) 181: „Übereinstimmung zeigen diese neuen Versuche nur in Nebensächlichem, jeder entwirft vom Zustandekommen der Apg ein anderes Bild".

[9] So z. B. H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukasschriften, in: Beitr. z. Wiss. v. A und NT 3. F. Heft 3 (1926) 9.

[10] P. L. Couchoud et Rob. Stahl, Les deux auteurs des Actes des Apôtres, in: Rev. de l'hist. des relig. 97 (1928) 6—52.

[11] Lekebusch, Die Composition und Entstehung der Apg, 1854, 402.

Jacobsen[12], Nösgen[13], Belser[14], Zahn[15], Jacquier[16], neuerdings auch Dibelius[17], wird natürlich auch eine Quellenscheidung in der Pfingstgeschichte ablehnen.

Andere sagen mit Bludau[18]: die Bedeutung schriftlicher Quellen bei der Abfassung der Apg ist zwar nicht rundweg abzulehnen; aber es ist unmöglich, sie mit Bestimmtheit im einzelnen nachzuweisen und abzugrenzen; so beispielsweise Weizsäcker[19], Pfleiderer[20], Jülicher[21], Fr. Barth[22], Feine[23], Hoepfl[24], ähnlich auch Gutjahr[25]. Damit wird auch die Möglichkeit negiert, eine Quellenscheidung in der Pfingstgeschichte vorzunehmen.

Gering wäre der Anteil des Lukas am Pfingstbericht, wenn seine Tätigkeit nur darin bestanden hätte, einen ihm schon vorliegenden, etwa aramäisch geschriebenen Bericht einfach und wortgetreu ins Griechische zu übersetzen und in sein Geschichtswerk einzufügen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatte man für die ersten 15 Kapitel der Apg und damit auch für die Pfingstgeschichte eine aramäische oder hebräische Grundschrift vermutet, und zwar dachte man an das *Κηρυγμα Πετρου* oder an die

---

[12] Aug. Jacobsen, Die Quellen der Apg, 1885, 15.

[13] Nösgen, Apg 24—26.

[14] Belser, Einleitung 190 ff.; in seinem Kommentar zur Apg, 1905, 14, nimmt er wegen des hebraisierenden Stiles der ersten 12 Kapitel aramäisch geschriebene Quellenschriften an für die Rede und den Tod des Stephanus und für die beiden Petrusreden.

[15] Th. Zahn, Einleitung in das NT³ II 420 f.

[16] E. Jacquier, Histoire des livres du NT 3 (1921) 69; Les Actes des Apôtres, 1926, S. CXL.

[17] M. Dibelius, Geschichte der urchristl. Literatur II: Apostolisches und Nachapostolisches (Samml. Göschen 935) 100: „Für die Entwicklung der Christenheit im allgemeinen hat der Verfasser zweifellos keine Quellen besessen. Das sieht man deutlich am ersten Teil, der die Anfangs-Ereignisse in Jerusalem behandelt.“

[18] A. Bludau, Die Quellenscheidungen in der Apg, in: Bibl. Ztschr. 5 (1907) 277.

[19] C. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche² 20.

[20] O. Pfleiderer, Urchristentum 1² (1902) 534 f.

[21] Jülicher-Fascher, Einleitung⁷, 1931, 442 f.

[22] Fr. Barth, Einleitung in das NT⁴·⁵, 1921, 246 f.

[23] Feine-Behm, Einleitung in das NT⁸, 1936, 87.

[24] H. Hoepfl, Introductionis . . . Compendium. Vol. III³, 1931, 217.

[25] F. S. Gutjahr, Einl. zu den Schriften des NT², 1905, 230, nicht mehr aber in den neuesten Auflagen (⁶·⁷1923)!

Πραξεις Πετρου, so z. B. Ziegler[26], Heinrichs[27], Bertholdt[28], Kuinoel[29], Volkmar[30]. Man begnügte sich allerdings mit der bloßen Vermutung, ohne einen Nachweis für die Richtigkeit seiner Ansicht zu erbringen, zumal das *Κηρυγμα Πετρου* damals nur dem Namen nach bekannt war[31]. Diese alte Hypothese von einer aramäischen Grundschrift als Quelle für den ersten Teil der Apg ist vor zwei Dezennien wieder aufgegriffen worden von Ch. C. Torrey, der Apg 1—15, 35 als sklavisch-wörtliche Übersetzung einer einzigen aramäischen Quelle ansieht[32].

Demgegenüber ist, was den zum ersten Teil der Apg gehörenden Pfingstbericht angeht, festzuhalten: Der Pfingstbericht Apg 2, 1—13 ist keine sklavische, wortgetreue, vom Verfasser der Apg hergestellte griechische Übersetzung einer aramäischen (oder auch hebräischen) Grundschrift. Eine aramäische Färbung ist nicht zu verkennen. Aber selbst Torrey bei seiner eifrigen Suche nach Aramaismen konnte in der Pfingstgeschichte solche nur an ganz wenigen Stellen entdecken (*συμπληροῦσθαι* „erfüllt sein" an Stelle des zu erwartenden „kommen" und *ἐπὶ τὸ αὐτό* v. 1; *καὶ ἐγένετο* v. 2; *οὐκ ἰδού* v. 7). Diese wenigen Ausdrücke, die überdies aus mündlicher Überlieferung ihre ausreichende Begründung finden[33], bilden doch ein zu schwaches Fundament für die Hypothese, die Pfingstgeschichte sei nichts weiter als eine von Lukas angefertigte Übersetzung einer aramäischen Grundschrift[34]. Auch findet die echt lukanische Stilform des Pfingstberichtes, von der

---

[26] Ziegler, Über den Zweck, die Quellen und Interpolationen der Apg, in: Gabler, Neuestes theologisches Journal 7 (1801) 128.

[27] Joh. H. Heinrichs, Nov. Testam. graece perpet. annot. ill. Vol. III partic. I (1809) Prol. in act. app. p. 21.

[28] L. Bertholdt, Einleitg. in sämtl. kanon. u. apokr. Schriften des A u. NT III (1813) 1331 f.

[29] Chr. Th. Kuinoel, Comment. in libr. NT[i] histor. IV (1818) XIV.

[30] G. Volkmar, Die Religion Jesu . . ., Leipzig 1857, 337.

[31] Vgl. dazu auch C. Clemen, Zusammensetzung von Apg 1—5, in: Theol. Stud. u. Krit. 68 (1895) 298.

[32] Ch. C. Torrey, The Composition and Date of Acts (Harv. Theol. Studies 1) 1916, 3—41; dagegen wandten sich u. a. J.-M. Vosté, in: Rev. bibl. 14 (1917) 300—303; Ch. A. Scott, in: Expos. Times 31 (1919—20) 220—23; Fr. Zorell, in: Bibl. 1 (1920) 277—82; G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums, 1926, 56—58; M. Meinertz, Einleitung[4] S. 272 Anm. 3; vgl. dazu noch E. Jacquier, Les Actes des Apôtres CLII f.

[33] Vgl. E. Jacquier, Les Actes des Apôtres CXL, wo der Einfluß der mündlichen Überlieferung stark betont wird; S. CXCIV lehnt Jacquier es ab, *ἐγένετο* als Hebraismus anzusehen.

[34] Auch Johannes Behm lehnt in der von ihm bearbeiteten Einleitg. in das NT von P. Feine[8], Leipzig 1936, 87, die Hypothese von Torrey ab.

gleich in einem anderen Zusammenhang ausführlicher die Rede sein wird[35], bei der Annahme einer bloßen Übersetzung keine ausreichende Erklärung.

Es genügt auch nicht, dem hl. Lukas als Verfasser der Apg im Pfingstbericht nur eine gewisse Redaktion zuzuschreiben und zu sagen, der Pfingstbericht setze sich zusammen aus einer oder mehreren schriftlichen Quellen, die vom Redaktor mit Zusätzen versehen und zusammengearbeitet worden sind, so daß sie mit Leichtigkeit wieder voneinander geschieden werden können. Solche Quellenscheidungsversuche, die in der Regel darin gipfeln, einen ursprünglichen Bericht von einer späteren Darstellung zu sondern, sind schon gar vielfach und bis in die jüngste Zeit hinein[36] unternommen worden. Kriterium der Scheidung ist bei fast allen das Sprachenwunder. Alles, was auf ein solches Wunder hindeutet, wird als ein der ursprünglichen Erzählung fremdes Element ausgeschieden. So findet z. B. B. Weiß[37] gerade in der uns vorliegenden Fassung des Pfingstberichtes den sicheren Nachweis, daß für den ersten Teil der Apg, die Geschichte der Urgemeinde, eine (schriftliche) Quelle benutzt worden sei. Denn in der Pfingsterzählung finde sich „der noch von keiner Exegese gelöste Widerspruch, daß einerseits unstreitig ein einzigartiges Sprachenwunder erzählt werden soll, andererseits vieles ebenso klar auf das erste Erscheinen der Glossolalie hindeutet, so daß hier durchaus eine ältere Grundlage von der Bearbeitung des Erzählers gesondert werden muß, durch welche auch die Andeutungen über Zeit, Ort und Zuhörerschaft etwas Schwankendes erhalten". Diese Grundlage sieht B. Weiß[38] in „einer judenchristlichen, ohne Zweifel von einem Augenzeugen der erzählten Ereignisse herrührenden Quelle, die später" eine erläuternde, ausmalende Bearbeitung erfahren hat.

Rudolf Knopf[39] sieht in 1 Kor 14, 23 die engste Sachparallele und die Haupterzählung von Apg 2, 1—13. Was dieser „Haupterzählung" entspricht, bildet die ältere Überlieferung, die später überarbeitet und auf diese Weise verdunkelt wurde. „Es ist nun unmöglich zu sagen, was für Zwischenstufen die Überlieferung durchlaufen hat, ehe sie zu ihrer gegenwärtigen, in Apg 2 vorliegenden Ausprägung gelangte. Den Grund dieser Umgestaltung der alten Überlieferung" zu unserem heutigen Pfingst-

---

[35] S. 32—35.

[36] Vgl. R. Knopf, Einführung in das NT[4], 1934, 293.

[37] B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das NT[2], 1889, 572.

[38] Ebd. 574.

[39] R. Knopf, Die Apg, 1917, 14 f.

bericht sieht R. Knopf in ihrer Verbindung mit der Weltmission; darum auch das Sprachenwunder: „Ein Buch, dessen Inhalt die Missionsgeschichte des Urchristentums bildet, dessen Verfasser mit Stolz auf ein in allen Provinzen des Römerreiches anschwellendes Christentum sieht, kann seinen Bericht kaum schöner und würdiger beginnen als mit der Pfingsterzählung". In ihr hebt sich die Bearbeitung, die das Zungenreden als Sprechen fremder Sprachen nimmt, sehr deutlich von dem ursprünglichen Bericht ab, der in 2, 13 noch weiß, daß es ein ekstatisches Reden „wie das eines Trunkenen" (vgl. die Ekstase 1 Kor 14, 23) war[40].

H. Weinel[41] läßt, ähnlich wie R. Knopf[42], Lukas die Überarbeitung seiner dem Bericht 1 Kor 14 ähnlichen Quelle „nach dem Vorbild der Sinaiszene" bei Philo und im Midrasch vornehmen.

Eine verwandte Auffassung zeigt auch M. Evers[43]; er scheidet den ursprünglichen Bericht, in dem von einem Sprachenwunder überhaupt nicht die Rede sein könne, von einer späteren Überarbeitung, die erst ein Sprachenwunder hineingetragen habe, wenn ein solches überhaupt geschildert sein solle. Auch der „Völkerkatalog" gehe auf Rechnung dieser Überarbeitung; denn dieser solle die „Tatsache abbilden, daß alle die so verschieden Nationalisierten, soweit auseinander wohnenden Glieder des Diasporajudentums . . . in der Neuoffenbarung des Evangeliums von dem Auferstandenen als dem Christus Gottes ein neues Lebens- und Einigungsprinzip gefunden hatten" (S. 44 f.).

Auch Carl Clemen[44] scheidet eine ältere Quelle, zu der er v. 1. 2. 3^b (?). 4. 12 f. rechnet, von der späteren Überarbeitung, die unter dem Einfluß der jüdischen Tradition von der Gesetzgebung am Sinai steht.

Paul Feine[45] stellt eine vorkanonische Quelle fest, die sich das Pfingstereignis als Glossolalie vorstellt, während sich die Hand des kanonischen Verfassers an all den Stellen zeige, wo das Pfingstwunder als Sprachengabe aufgefaßt wird und ein Universalismus zutage tritt, wie in den vv. 4^b. 5. 6^b—11.

---

[40] R. Knopf, Einführung in das NT^4, 1934, 293.

[41] H. Weinel, Bibl. Theologie des NT^3, 1921, 35 u. 241.

[42] R. Knopf, Einführung in das NT^4, 1934, 293.

[43] M. Evers, Nochmals die Pfingstgeschichte, in: Deutsch-evangelische Blätter 15 (1890) 35—47.

[44] Carl Clemen, Die Zusammensetzung von Apg 1—5, in: Theol. Stud. u. Krit. 68 (1895) 297—357, besonders 316—320; zuletzt in: Paulus, sein Leben und Wirken, 1. Teil (Gießen 1904) 177—179.

[45] P. Feine, Die alte Quelle in der ersten Hälfte der Apg, in: Jahrbücher f. prot. Theol. 16 (1890) 89—92; ders., Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Ev u. Apg, 1891, 166—71.

Ed. Meyer[46] spricht von einer „Erzählung, die Lukas in Jerusalem übernommen haben mag und dann selbständig ausgestaltet“, „zu einem krassen Wunder materialisiert“ habe.

Noch weiter geht Fr. Spitta[47]. Er scheidet nicht nur eine Quelle von der kanonischen Bearbeitung, sondern nimmt an, der Verfasser habe schon zwei verschiedene Quellen vorgefunden (S. 44), eine ältere Quelle A, die von dem ersten Ausbruch der Glossolalie zu erzählen wisse (S. 54), und eine sehr späte Quelle B, die von einem Sprachenwunder berichte. Letztere biete den später entstandenen „Niederschlag der volkstümlichen Tradition über die Zeit der Apostel“ und weise vielfach Kennzeichen der „gemachten Geschichten“ auf. Die Quelle A habe von keinem Pfingsttag gewußt, sondern habe nur die Erzählung enthalten, wie nach der Ergänzung der Apostelzwölfzahl durch die Wahl des Matthias plötzlich der Geist die Apostel ergriffen habe, der sich im Zungenreden äußerte. Die Quelle B dagegen berichte wohl von einem Pfingsttage, an welchem den Jüngern sich zerteilende Zungen wie Feuer erschienen seien; aber von einer Geisterfüllung sei hier nicht die Rede gewesen. Ein späterer Redaktor habe die „Zungen“, mit denen die Jünger nach A redeten, und die „Zungen“, die nach B am Pfingsttage auf die Apostel fielen, zusammengebracht, d. h. wohl, miteinander verwechselt, und hinzugefügt *καὶ ἐκάθισεν ἐφ’ ἕνα ἕκαστον αὐτῶν*. Nach Spitta sah sich der Redaktor deswegen berechtigt, beide Quellen zusammenzuschließen, weil beide ja erklären wollten, wie die Jünger aus ihrer Zurückhaltung heraus an die Öffentlichkeit traten. A hat an die rabbinische Sage vom Sinai erinnert „und so veranlaßt, daß man mit dem Kleide dieser Sage den ursprünglichen Vorgang verhüllte“ (S. 54).

Gleich Spitta nimmt auch Joh. Jüngst[48] zwei schriftliche Quellen an, die im heutigen Pfingstbericht miteinander verschmolzen sind: erstens eine ältere, wertvollere Quelle A aus der Hand des Lukas, die nur von einer ekstatischen Erscheinung der Glossolalie, ähnlich der in 1 Kor berichteten, weiß[49]. Zu ihr

---

[46] Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III³ 142.

[47] Friedr. Spitta, Die Apg, ihre Quellen und deren geschichtl. Wert, 1891, 22—60.

[48] Joh. Jüngst, Die Quellen der Apg, 1895, 27—34.

[49] W. Hadorn, Die Apg und ihr geschichtl. Wert. 2. Heft: Das Ev in der Apg, in: Bibl. Zeit- und Streitfr. 3. Ser. 9. Heft (1907) 10 f. vergleicht den Pfingstbericht, in dem ein Zungenreden geschildert werden soll, mit 1 Kor 14, wo eine vom Pfingstbericht abweichende Auffassung vom Zungenreden vertreten werde. Den Grund dieser Verschiedenheit sieht Hadorn nicht in einer Parallelisierung des Pfingstereignisses mit der Erzählung von der Gesetzgebung am Sinai, sondern in der Verschiedenheit der Quellen, denen die vv. 1—4 und 5—11 angehören.

gehören die vv. 4. 12f. Als Ort der Ereignisse nimmt sie ein Privathaus an. Diese Quelle A allein berichtet den historischen Kern. Daneben her geht eine jüngere Quelle B von geringerem geschichtlichen Wert, die fast nur Außerordentliches, Wunderbares enthält. Dieser von den rabbinischen Erzählungen über die Gesetzgebung auf dem Sinai beeinflußte Parallelbericht umfaßt die heutigen vv. 1. 2ª. 3. 5—10. Diese zweite Quelle rechnet Jüngst (S. 206) zu einem Sagenzyklus, mit dem die Gemeindetheologie die historischen Tatsachen umrankt, zugleich aber auch verschleiert habe. Zu diesen beiden Quellen kommt nach Jüngst noch der Redaktor R, dem Jüngst einen viel höheren Einfluß auf den Pfingstbericht einräumt als Spitta es getan hat. Unter dem Einfluß der wundersüchtigen Quelle B hat er mit Hilfe der rabbinischen Theologumena (S. 206) den ihm vorliegenden Stoff noch mehr ins Wunderbare gesteigert; er hat in dem zur Quelle A gehörenden v. 4 ein *ἑτέραις* eingeschoben und damit aus dem historischen Zungenreden ein wunderbares und damit weniger historisches Sprachenreden gemacht. In v. 5 sah er sich durch das *ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἰερουσαλὴμ πάντες* in v. 14 veranlaßt, *κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι* einzuschieben. Da das *Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι* in v. 11 Schwierigkeiten macht, so fällt es Jüngst nicht schwer, „in dem *Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι* wiederum einen Zusatz des R zu erkennen“, besonders da es nun gut zu v. 5 paßt.

Anstatt von zwei ineinander gearbeiteten Quellen möchte E. v. Dobschütz[50] lieber von zwei aufeinanderliegenden Vorstellungsschichten reden. „Ob jene beiden Schichten (oder auch nur eine von ihnen) jemals eine literarische Sonderexistenz gehabt haben, ist dabei eine ganz untergeordnete Frage.“ Das Pfingstereignis wurde einmal als die erste Erscheinung der Glossolalie, dann „als ein einmaliges, einzigartiges, nur der atl Gesetzespromulgation, wie sie die Pfingstfesthaggada schilderte, gleichzusetzendes wunderbares Ereignis aufgefaßt“.

G. Hoennicke[51] zieht es mit Dobschütz vor, eine eigentliche Quellenscheidung abzulehnen, weil eine schriftliche Tradition nicht sicher zu beweisen sei, und spricht auch von zwei Erzählungsschichten, deren eine vom Ausbruch der Glossolalie, und deren andere von einem Sprachenwunder zu berichten wußte. Lukas oder die Tradition sollen beide miteinander verbunden haben.

Recht vielseitig waren die Versuche, die unternommen worden sind, den uns vorliegenden Pfingstbericht zu zerpflücken und in

---

50 Ernst v. Dobschütz, Probleme des apostol. Zeitalters, 1904, 20 f.
51 Gustav Hoennicke, Die Apg, 1913, 41.

die einzelnen Teile zu zerlegen, aus denen er zusammengesetzt sein soll. Bevor wir jedoch die Gründe würdigen, mit denen die Quellenscheidungshypothesen sich rechtfertigen wollen, möge hier zunächst eine Untersuchung über den Pfingstbericht Apg 2, 1—13 selbst folgen. Denn wenn, wie die Quellenanalytiker annehmen, der Pfingstbericht tatsächlich nur lose aus verschiedenen, ursprünglich sich fremden Teilen zusammengesetzt ist, dann werden sich irgendwelche Fugen, Nähte, Gedankensprünge usw. zeigen müssen. Wenn in ihm, wie behauptet wird, zwei verschiedene Grundanschauungen miteinander verschmolzen worden sind, sollte man erwarten, einen Zwiespalt vor allem im gedanklichen Aufbau der Pfingsterzählung finden zu können. Eine lose und darum ohne besondere Schwierigkeiten feststellbare Zusammenarbeitung verschiedener Quellenstücke wird nicht nur kleinere sprachliche Unebenheiten und Unausgeglichenheiten, sondern vor allem Unterschiede im Wortschatz, Stil und in der Ausdrucksform der Gedanken zur Folge haben, wie es eben die Verschiedenheit der Verfasser der einzelnen Fragmente mit sich bringen würde.

Der Pfingstbericht Apg 2, 1—13 zerfällt in zwei dem Umfang und der Bedeutung nach ungleiche Teile. Der erste Teil, der die vv. 1—4 umfaßt, ist das Kernstück der ganzen Erzählung, der Pfingstbericht im engeren Sinn; hier wird uns das eigentliche Pfingstereignis erzählt. In äußerst knapper Form, unter Beiseitelassung aller unwesentlichen Momente und Einzelheiten, gibt uns der Verfasser der Apg hier Kunde von dem, was sich am ersten christlichen Pfingstfest zugetragen hat. Ihm kommt es weniger auf die Nebenumstände an, wenngleich er es nicht versäumt, uns in dem die Einleitung zur Pfingsterzählung bildenden v. 1 bekanntzumachen, wann und wo sich das Berichtete zugetragen hat. Während er die Zeit verhältnismäßig genau angibt (Pfingsttag)[52], liegt ihm weniger daran, den Ort des Ereignisses ganz eindeutig zu bestimmen[53]. Er sagt nur, die beteiligten Personen hätten sich alle am gleichen Ort befunden. Wer diese „alle" sind, läßt der Verfasser die Leser aus dem im vorausgehenden Kapitel Berichteten erschließen, nämlich die 120 Jünger[54]. Nachdem er so einleitend kurz mit den wichtigsten Nebenumständen, der Zeit, dem Ort und den Personen, bekannt gemacht hat, geht er gleich dazu über, das Pfingstereignis selbst zu schildern. Die vv. 2 und 3 berichten von der Pfingsterscheinung, soweit sie mit den

---

[52] Über den Zeitpunkt des Pfingstereignisses vgl. S. 118—126.
[53] Bezüglich des Ortes ist Näheres zu finden S. 126—132.
[54] Siehe unten S. 92—93.

Sinnen wahrnehmbar war. Was das Gehör der Jünger vernahm (v. 2), was ihr Auge sehen konnte (v. 3) [55], waren nur die äußeren Erscheinungsformen dessen, was sich in Wahrheit an und in den Christusjüngern vollzog. „Es wurden alle mit heiligem Geiste erfüllt“, lautet in lapidaren Worten der Bericht über das Wesen der Pfingsterscheinung (v. 4^a). Dieser rein innere Vorgang der Geisteserfüllung gab sich nach außen hin kund durch seine Wirkungen: „Sie begannen in anderen Sprachen zu reden“ (v. 4^b). Der Berichterstatter betont nochmals eigens, daß die letzte Ursache eben dieses wunderbaren Redens der Hl. Geist selbst war (v. 4^c).

Diese vier Verse sind ein Meisterwerk der Berichterstattung über ein großes, höchst bedeutsames Ereignis und so recht ein Gegensatz zu den den Stempel der Ungeschichtlichkeit an sich tragenden Wunderberichten der Apokryphen. In ein paar kurzen Sätzen, in knappester Form, ohne das Rankenwerk, mit dem die Legenden ihre Wunder auszuschmücken pflegen, wird ein in allem Wesentlichen klares, scharf umrissenes Bild des Pfingstereignisses gezeichnet. Kein Wort steht zuviel. Ein Sätzchen baut auf dem anderen, vorhergehenden auf. Kein Steinchen dieses Gebäudes darf ausgebrochen werden, will man nicht eine große Lücke reißen. Man nehme sich nur einmal die Mühe und lese die einzelnen Sätze in umgekehrter Reihenfolge, beginnend mit den Worten: „wie der Geist ihnen zu reden verlieh“: man wird zum Verständnis des Gelesenen immer wieder zum vorhergehenden Sätzchen greifen müssen; so eng ist hier alles miteinander verbunden. Mit Recht sagt A. Hilgenfeld [56] von Apg 2, 1—4: „Ein unteilbarer Bericht, an welchem Spitta seine Scheidekunst vergeblich versucht hat“.

Die Einheit des gedanklichen Aufbaus von v. 1—4 in der Pfingstgeschichte ist so sehr geschlossen, daß, wenn mit v. 4 der ganze Pfingstbericht einen Abschluß gefunden hätte, nichts fehlen würde, was für das Pfingstereignis als solches wesentlich ist. Denn was nun in den vv. 5—13 erzählt wird, ist nur die Kundmachung des in den vorhergehenden vv. berichteten Ereignisses an die ganze Menschheit, insbesondere an die aus der Diaspora stammenden Juden als ihre Vertreter.

V. 5 bildet die Überleitung und zugleich Einleitung zum zweiten Teil der Pfingstgeschichte, indem er mit einem weiteren Personenkreis bekannt macht, der nun bis zu einem gewissen Grad teilnimmt an dem Pfingstgeschehen. Es ist beachtenswert, daß die „gottesfürchtigen Männer aus jedem Volke unter dem

[55] Über die Frage, ob innere oder äußere Vision, s. unten S. 77 ff.

[56] A. Hilgenfeld, Die Apg nach ihren Quellenschriften untersucht, in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 38 (1895) 91.

Himmel“ gleich den Jüngern die erste Kunde vom Pfingstereignis durch den Gehörsinn erhalten. Die φωνή, die den versammelten Jüngern das Kommen des Hl. Geistes verkündet hat, macht auch die Menge auf ein außergewöhnliches Ereignis aufmerksam und veranlaßt sie, diesem nachzuspüren. Sie eilen zur Stelle, von der ihnen das Brausen zu kommen scheint, und treffen dort mit den geisterfüllten Jüngern zusammen. Die Tatsache, daß ein jeder von ihnen diese Jünger in seiner eigenen Muttersprache reden hört, läßt sie erkennen, daß an den Jüngern sich etwas Außerordentliches vollzogen haben muß. Worin dieses jedoch besteht, darüber sind sie sich nicht im klaren. Aber sie sehen an den Wirkungen, die dieses Außerordentliche bei den Jüngern hervorbringt, daß es etwas ganz Gewaltiges sein muß, das ihr Erstaunen, ihre Verwunderung hervorruft, ja, das sie im tiefsten Innern ergreift. Ihre Frage: „Was soll das bedeuten?“ soll nicht nur ihre Verwunderung über das außergewöhnliche Ereignis ausdrücken, sondern auch ihr Bestreben, der Sache auf den Grund zu gehen. Einige allerdings sind schnell mit dem Urteil fertig: mit einem spöttischen Witz ist für sie die Sache abgetan.

Dieser kurze Überblick zeigt die Einfachheit, Schlichtheit und in den wesentlichen Stücken auch Klarheit der Erzählung. Ein Vergleich ihrer beiden Teile hinsichtlich des gedanklichen Aufbaues zeigt eine gewisse Parallelität: jeder Teil beginnt mit einem einleitenden Vers. Darauf folgt der Kern der Erzählung: im ersten Teil das Pfingstereignis selbst, im zweiten Teil seine Offenbarung an die versammelten Juden und Vertreter der Menschheit. Abschließend wird in beiden Teilen die jedesmalige Wirkung erzählt: bei den Jüngern das geisterfüllte Reden in anderen Sprachen, bei den Juden ihr Staunen, ihre Verwunderung und Ergriffenheit, bei einigen allerdings auch ihr Spott. Darin unterscheiden sich jedoch beide Teile, daß die Jünger das Kommen des Hl. Geistes durch zwei Sinne wahrnehmen, durch das Gehör und durch den Gesichtssinn, während nichts davon gesagt wird, daß die auf das Getöse hin sich versammelnden Juden auch die feurigen Zungen sehen konnten.

Jeder Versuch, diesen Bericht auseinander zu schneiden und in einzelne Quellenstücke zu zerlegen, muß diese Einheit und Klarheit des gedanklichen Aufbaus notwendig zerstören. Untersuchen wir zunächst einmal unter diesem Gesichtspunkt die beiden „Quellen“, die beispielsweise Spitta[57] in diesem Pfingstbericht wiedererkennen zu können glaubt. Die Quelle A rekon-

[57] Fr. Spitta, Die Apg, ihre Quellen . . ., 52. Spitta gibt den hier übersetzten Text griechisch.

struiert er folgendermaßen: „. . . und es fiel das Los auf Matthias, und er wurde den elf Aposteln beigezählt. Und als sie [die Zwölfzahl der Apostel] voll war, wurden alle mit Hl. Geiste erfüllt und begannen in [anderen] Zungen zu reden, wie der Geist es ihnen eingab auszusprechen. Es staunten aber alle und verwunderten sich, indem der eine zum anderen sagte: ‚Was soll dies bedeuten?‘ Andere aber spotteten und sagten: ‚Sie sind voll süßen Weines‘."

Nach *καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι* also muß Spitta als Subjekt „die Zwölfzahl der Apostel" ergänzen. Das zeigt schon die erste bedenkliche Lücke der von ihm rekonstruierten angeblichen Quelle. Der kleine Schönheitsfehler, daß *συμπληροῦσθαι* und *ἐπλήσθησαν* unmittelbar nebeneinander stünden, würde weniger ins Gewicht fallen gegenüber dem großen Fragezeichen, das man beim Folgenden anzubringen hätte. Wer sind die *πάντες*, die sich erstaunt und verwundert gegenseitig nach der Bedeutung des Ereignisses fragen? Nach dem Zusammenhang, da sonst niemand erwähnt ist, doch offenbar nur die nämlichen zuvorgenannten *πάντες*, von deren Geisterfüllung erzählt wurde, und von denen gesagt war, daß sie alle anfingen, in [anderen] „Zungen" zu reden. Wirkt hier schon die Frage „Was soll das bedeuten?" sehr befremdend, dann wäre der Spott aus ihrem eigenen Munde etwas ganz Ungeheuerliches. Also müssen wohl die erstaunt Fragenden und die Spötter verschieden sein von den Geisterfüllten. Aber wer sind sie? Woher kommen sie? Darauf gibt jedoch die „Quelle A" keine Antwort, offenbart sich somit als unmögliche Rekonstruktion.

Nicht weniger unklar wäre auch die „Quelle B", die Spitta folgendermaßen wiederherstellen will[58]: „Am Tage der Pfingsten aber waren sie alle an einem Orte versammelt. Und es erscholl plötzlich aus dem Himmel ein Getöse wie von einem daherbrausenden gewaltigen Sturm und erfüllte das ganze Haus, da sie saßen, und es erschienen ihnen sich zerteilende Zungen wie von Feuer . . . Es befanden sich aber in Jerusalem fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel. Als nun die Stimme erscholl, kam die Menge zusammen und wurden (sic!) bestürzt, weil sie ein jeder in seiner Sprache die Großtaten Gottes hörten (sic!), Parther und Meder . . ."

Hier fragt man sich: wie kommt es, daß die Menge sie auf einmal in ihren Sprachen reden hört? Was haben damit die Zungen wie von Feuer zu tun, die ihnen doch nur erschienen sind? Man vermißt hier ganz offenbar die Bemerkung, die Spitta auf das Konto des Redaktors setzt, daß sich die Zungen auf einem

---

[58] A. a. O. 355.

jeden niederließen. Und selbst nach dieser Ergänzung klafft hier noch eine Lücke; die Frage: was waren oder sinnbildeten diese Zungen?, findet keine Antwort. Kein Wunder auch! Der kanonische Pfingstbericht duldet eben keine solche Zerreißung; er ist eine gedankliche Einheit.

So zeigt schon der gedankliche Aufbau des Pfingstberichtes in seiner Einheitlichkeit, Lückenlosigkeit und Geschlossenheit, daß er aus der Feder eines Mannes geflossen ist, der nichts zu tun hat mit einem Kompilator oder bloßen Redaktor, der schon vorhandene schriftliche Quellen ziemlich oberflächlich zusammenstellt, aus mehreren vorhandenen Flicken ein neues Kleid hergestellt hat, dessen Nähte noch gut erkennbar sind. Und selbst wenn wir nachweisen könnten, daß der Verfasser der Pfingstgeschichte auf verschiedenen ihm schon vorliegenden schriftlichen Quellen fußt, so hätte er sie doch äußerst geschickt zu einem neuen, aber doch einheitlichen Ganzen verarbeitet.

Wie wenig der Verfasser schon Vorhandenes einfach nur tradiert und kompiliert hat, zeigt auch die Untersuchung der einzelnen Teile des Pfingstberichtes. Vergleichen wir diesen in seiner Anknüpfung an die vorausgehende Erzählung, in seiner Wortform und seiner stilistischen Ausdrucksweise mit der literarischen Eigenheit des Lk-Ev, so zeigt sich nicht nur — worauf es uns hier weniger ankommt — die Identität des Verfassers der Pfingstgeschichte bzw. der Apg mit dem des dritten Ev, sondern es ergibt sich auch — und das ist für die literarische Untersuchung des Pfingstberichtes besonders wichtig —, daß die literarische Form der Pfingsterzählung, so wie sie uns heute vorliegt, im wesentlichen, ja man darf ruhig sagen, fast ausschließlich auf Lukas als Verfasser zurückgeht.

Schon gleich die Perikopenverbindung, die Anknüpfung an die im Schluß des ersten Kapitels berichtete Apostelwahl, zeigen echt lukanische Formulierung. Es fällt zunächst auf, wie sprachlich nahe verwandt Apg 2, 1 als Einleitung zur Pfingsterzählung mit der Einleitung der Perikope von der Apostelwahl Apg 1, 15 ist.

Apg 2, 1: „*Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς*".

Apg 1, 15: „*Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις*".

Beide Perikopen werden durch das verbindende *καί* mit der vorausgehenden Erzählung verbunden; in beiden Perikopen schließt sich unmittelbar an das verbindende *καί* die Zeitbestimmung an. *Καί* als Verbindung und Einleitung von größeren Abschnitten ist sonst in der Apg ziemlich selten und erscheint nur noch 6, 7; 15, 1;

28, 1, wo sich ein einfaches *καί* ohne folgende Zeitbestimmung findet. Dagegen ist es im Lk-Ev sehr häufig (im ganzen etwa 26 mal), daß neue Perikopen mit *καί* eingeleitet werden: Lk 2, 15. 21. 22. 41; 4, 14. 16. 31; 5, 12. 17. 27; 7, 11. 18; 8, 1. 26 usw.

Lukanisch ist nicht nur die Perikopenverbindung durch *καί*, sondern auch der im Pfingstbericht verwandte Wortschatz. *Συμπληροῦν* findet sich außer Apg 2, 1 nur bei Lukas (8, 23; 9, 51). *Ἡμέρα* wird in den lukanischen Schriften besonders oft gebraucht; im Ev findet es 84 mal, in der Apg 94 mal Verwendung, während Mt es nur 46 mal, Mk 28 mal und Jo nur 31 mal gebraucht. Lukas ist unter den Evangelisten auch führend im Gebrauch von *πᾶς* (v. 1), besonders in der klassischen Form *ἅπας*, wie viele Handschriften in v. 7 lesen:

πᾶς Lk: 147 mal
Apg: 163 mal (+ 10 strittig)
Mt: 129 mal
Mk: 71 mal
Jo: 63 mal (+ 3 strittig)

ἅπας Lk: 20 mal
Apg: 16 mal (davon 4 strittig)
Mt: 3 mal
Mk: 4 mal
Jo: 0 mal

Die Doppelform *εἷς ἕκαστος* (v. 3 und 6) findet sich in den Evangelien einzig und allein bei Lukas (4, 40; 16, 5). Sie ist auch sonst in der Apg häufig (17, 27; 20, 31; 21, 19. 26) neben dem einfachen *ἕκαστος* (wie in v. 8). Während Mt und Mk nur einmal, nämlich in der Verklärungsszene (Mt 17, 3; Mk 9, 4) bei der Erzählung einer Erscheinung sich des Aoristes *ὤφθην* bedienen, sonst aber — Mt in überwiegender Mehrheit — das Verbum *φαίνεσθαι* gebrauchen, zieht Lukas nicht nur in der Apg (7, 2. 26. 30. 35; 9, 17; 13, 31; 16, 9; 26, 16), sondern auch im Ev (Lk 1, 11; 9, 31; 22, 43; 24, 34) den Gebrauch von *ὤφθην* dem von *ἐφάνη* vor. Dementsprechend finden wir auch Apg 2, 3 *ὤφθησαν αὐτοῖς*. *Ἕτερος* (v. 4 und 13) ist gleichfalls bei Lukas sehr gebräuchlich (Lk 33 mal, Apg 18 mal, Mt 11 mal, Mk 1 mal, Jo 1 mal); im Gebrauch von *καθώς* (v. 4) wird Lukas nur noch von Jo übertroffen (Lk 16 mal, Apg 12 mal, Mt 3 mal, Mk 7 mal, Jo 32 mal). *Κατοικεῖν* (v. 5), sowohl transitiv wie auch mit *εἰς* oder *ἐν* gebraucht, ist ein von Lukas in der Apg mit Vorliebe benutztes Wort (20 mal), während Mt es nur 4 mal, Mk und Jo überhaupt nicht gebrauchen. Im Gegensatz zu den übrigen Evangelisten, die fast durchweg (Mt 23, 37 und vielleicht noch Mk 11, 1 machen die einzigen Aus-

nahmen) nur die gräzisierte Form Ἱεροσόλυμα als Bezeichnung für die heilige Stadt kennen, überwiegt nicht nur in der Apg, sondern ganz klar auch im Lk-Ev der Gebrauch der Form Ἱερουσαλήμ, wie wir sie v. 5 finden[59].

Εὐλαβής (v. 5) begegnet uns außerhalb der Apg (2, 5; 8, 2; 22, 12) in den Evv gleichfalls nur bei Lk (2, 25). Ein Lieblingswort dieses Evangelisten ist das in v. 6 verwandte Wort *πλῆθος* (Lk 8 mal; Apg 17 mal; Mt 1 (oder 2) mal; Jo 2 mal. Der Ausruf *ἰδού* (v. 7) findet sich häufiger bei Lk und Mt, seltener bei Mk und Jo.

Die gleiche enge sprachliche Verwandtschaft zwischen dem Pfingstbericht und dem Lk-Ev lehrt uns auch ein Vergleich zwischen der stilistischen Ausdrucksweise beider. Die nahe Beziehung zwischen dem *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς* in Apg 2, 1 und dem *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως* in Lk 9, 51 ist ganz offensichtlich. Auch die Verbindung von *καὶ ἐν τῷ* mit dem Infinitiv ist ausgesprochen lukanisch: Lk 5, 12; 9, 18; 11, 1; 14, 1; 17, 11. Der Ausdruck *καὶ ἐγένετο*[60] (v. 2) wird von Lukas in seinem Ev mit Vorliebe zu Beginn einer neuen Perikope gebraucht: Lk 2, 15; 5, 12. 17; 7, 11; 8, 1; 9, 18; 11, 1; 14, 1; 17, 11; 19, 29; 20, 1. Das *καὶ ἐγένετο ἄφνω* hat eine gedankliche Parallele in Lk 7, 11 *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς* und in Lk 8, 1 *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς*, wo allerdings *ἐγένετο* nicht, wie hier, mit einem Substantiv (*ἦχος*), sondern mit einem Verbum (*ἐπορεύθη* bzw. *διώδευεν*) verbunden ist.

[59] Für R. Schütz, Ιερουσαλημ und Ιεροσολυμα im NT, in: Zeitschr. f. ntl. Wiss. 11 (1910) 169—87; Apostel und Jünger, 1921; Das Quellenproblem der Apg, in: Harnackehrung, Leipzig 1921, 44—50, ist der gerade in der Apg recht wechselnde Gebrauch der verschiedenen Namensformen für Jerusalem im Griechischen eines der Kriterien für die Unterscheidung von zwei Quellenschichten in der Apg, einer judaistischen (Ἱερουσαλήμ) und einer hellenistischen (Ἱεροσόλυμα). Den Pfingstbericht, wie überhaupt die fünf ersten Kapitel der Apg zählt er zu der judaistischen Quellenschicht. Einer seiner Gründe dafür ist eben der Gebrauch der Form Ἱερουσαλήμ Apg 2, 5. Ob jedoch die Hypothese von Schütz, die den Gebrauch der verschiedenen Namensformen aus verschiedenen zugrunde liegenden Quellenschichten erklären will, die einzig mögliche ist? Ein Blick in die Evangelien weckt hier starke Bedenken. Denn auffallenderweise gebraucht Lukas in seinem Ev fast durchweg die Form Ἱερουσαλήμ, während das gräzisierende Ἱεροσόλυμα mit Sicherheit nur an drei Stellen nachgewiesen werden kann (Lk 2, 22; 19, 28; 23, 7); bei zwei weiteren Stellen (Lk 2, 42 und 18, 31) ist die Lesart strittig. Aus dem fast ausschließlichen Gebrauch der Form Ἱερουσαλήμ im Lk-Ev wird schwerlich jemand auf eine durchweg jüdische Quelle dieses Ev schließen wollen, so wenig man für die drei übrigen Evv eine durchaus hellenistische Grundlage nachweisen wird, weil sie mit Ausnahme von Mt 23, 37 und vielleicht noch Mk 11, 1 stets die deklinable Form Ἱεροσόλυμα anwenden.

[60] Über die Verwendung von *ἐγένετο* in der Apg vgl. Jacquier CXCIV.

Die umschreibende Konjugation[01], d. h. die Verbindung einer Form von εἶναι mit einem Partizipium praesentis oder perfecti, findet sich sehr oft im NT, seltener bei Mt, Mk und Jo, häufiger dagegen wiederum bei Lukas. Das ἦσαν καθήμενοι in v. 2 paßt darum ganz in diesen vorwiegend lukanischen Sprachgebrauch; so steht z. B. ἦν oder ἦσαν mit dem Partizipium in Lk 49 mal, in Apg 37 mal, Mt 11 mal, Mk 28 mal, Jo 20 mal.

Dem bisher erzielten Ergebnis gegenüber, daß der Pfingstbericht in seinem gedanklichen Aufbau eine geschlossene Einheit bildet und in seiner sprachlichen Eigentümlichkeit durchweg lukanisch ist, wird es nun von Interesse sein zu wissen, auf welcher Grundlage die verschiedenen Quellenscheidungen vorgenommen wurden, was den Anlaß zur Quellenscheidung in der Pfingsterzählung gab, wie die Autoren ihre Auffassung von den verschiedenen Quellen begründeten. Es ist auffallend, daß man hier nicht so sehr von rein literarischen Gesichtspunkten ausgeht. In der Mehrzahl der Fälle gehen diese Scheidungen von ganz anderen Erwägungen aus. Nach B. Weiß[02] z. B. sind wohl Unebenheiten in der Komposition; W. Beyschlag[03] findet sich durch gewisse Unklarheiten veranlaßt, eine ursprüngliche Überlieferung von einer unter dem Einfluß der rabbinischen Legende stehenden Übermalung zu scheiden. Was aber B. Weiß geradezu nötigt, in der Pfingstgeschichte die ausmalende Hand eines Bearbeiters zu finden, ist vor allem die für ihn geschichtliche Unmöglichkeit und Unwahrscheinlichkeit eines Sprachenwunders[02]. Fr. Spitta[04] baut wohl seine Quellenscheidungshypothese auf einer ganz eingehenden und gründlichen sprachlichen Untersuchung der Pfingstgeschichte auf. Aber auch er nimmt (S. 22) als Ausgangspunkt die „Unvorstellbarkeit" des geschilderten Ereignisses an, wie überhaupt bei fast allen Kritikern das Sprachenwunder der mehr oder minder große Stein des Anstoßes und der Hauptangelpunkt der Quellenscheidung ist[05]. Auch Wiederholungen sollen nach Feine,

---

[01] Über ihren Gebrauch in der Apg vgl. Jacquier CLXXV f.

[02] B. Weiß, Einleitung in das NT², 1889, 572. 574 f.

[03] W. Beyschlag, Die Pfingstgeschichte, in: Deutsch-evangel. Bl. 20 (1895) 455—74.

[04] Fr. Spitta, Die Apg, 1891, 22—60.

[05] Vgl. beispielsweise auch P. Feine, Die alte Quelle . . ., in: Jahrb. f. prot. Theol. 16 (1890) 90—92; Eine vorkanon. Überlieferung . . ., 1891, 167; W. Beyschlag (s. Anm. 63) 466—70; O. Pfleiderer, Das Urchristentum I² (1902) 476—78; C. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken, 1. Teil (1904) 178; H. Weinel, Bibl. Theologie⁴, 1928, 198.

Spitta und Jüngst[66] Fingerzeige für die Quellenscheidung sein. Wo in der uns jetzt vorliegenden Pfingstgeschichte ein Hinweis auf die universalistische Bedeutung des Christentums vorhanden sei, ist dieser Zug nach P. Feine[67] als der ursprünglichen Pfingstüberlieferung fremd anzusehen. Ein verwandtes Quellenscheidungskriterium gibt R. Knopf[68] an, wenn er deswegen zwischen einer alten Überlieferung und einer späteren Bearbeitung scheiden zu können glaubt, weil durch den Bearbeiter die alte Überlieferung mit der Weltmission in Verbindung gebracht worden sei[69].

Nicht selten gibt auch der v. 13 mitgeteilte Spott einiger ungläubiger Zuhörer und Zuschauer des Pfingstereignisses den Grund ab für eine Quellenscheidung. So sieht z. B. J. Jüngst[70] hier eine „eigentümliche Diskrepanz zwischen dem berichteten Sprachenwunder und seiner Beurteilung als Trunkenheit". Diese Auffassung des Pfingstereignisses von seiten der Augenzeugen als Trunkenheit lasse sich nur erklären, wenn der ursprüngliche Bericht nicht von einem Sprachenwunder, sondern vom ersten Ausbruch der Glossolalie zu berichten wußte. Denn nicht ein Sprachenwunder, sondern nur das aus 1 Kor 12—14 bekannte, später noch sehr häufige Zungenreden von Ekstatikern könne den Eindruck von Trunkenheit erweckt haben[71].

Zusammenfassend dürfen wir nun die Auffassung der quellenscheidenden Kritiker so formulieren: 1. der ursprüngliche Pfingstbericht beschrieb nur eine auch an anderen Stellen der Apg und besonders in 1 Kor erscheinende Glossolalie; 2. aus einer späteren Quelle bzw. vom Verfasser (oder Redaktor) selbst stammt der Bericht über ein Sprachenwunder, der in den Urbericht eingearbeitet worden ist; 3. die Erzählung vom Sprachenwunder steht unter dem Einfluß der jüdischen Sage von den wunderbaren Ereignissen bei der Gesetzgebung am Berge Sinai, die entweder unbewußt auf die Entwicklung der Pfingsterzählung ein-

---

[66] Siehe unten S. 38—41.

[67] P. Feine, Alte Quelle 91; Vorkanon. Überlieferung 168.

[68] R. Knopf, Die Apg 15; Einführung in das NT[4], 1934, 293.

[69] Siehe auch oben S. 25.

[70] J. Jüngst, Die Quellen der Apg 27.

[71] So auch u. a. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren I[2] (1902) 477 f.; P. Feine, Alte Quelle 91; Fr. Spitta, Apg 41; B. Weiß, Apg, in: TuU 9, 3—4 (1893) 81; J. Jüngst, Die Quellen der Apg 27; W. Beyschlag, Deutsch-evang. Bl. 20 (1895) 466; R. Knopf, Einführung in das NT[4] 134; C. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken, 1. Teil (1904) 178; Die Apg im Lichte der neuen text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen, Gießen 1905, 29 f.

gewirkt hat, oder bewußt in der Erzählung der Apg nachgebildet worden ist[72]; 4. dem Einfluß dieser rabbinischen Wundererzählungen sind auch die universalistischen Züge zuzuschreiben, die sich in der Pfingstgeschichte finden (Knopf, Einführung[4] 293).

Aus dem bisher Dargelegten ist zu erkennen, wie schmal die eigentliche literarische Basis ist, auf der die Quellenscheidungshypothesen aufbauten. Es sind nicht so sehr „Lücken, Sprünge, Fugen in der Komposition", auch nicht „Unebenheiten, Unklarheiten, Unstimmigkeiten, Widersprüche, Rekapitulationen", wie sie Bludau als notwendige Kriterien der Quellenanalyse fordert; „vielfach sind es nicht Kriterien der Wissenschaft, sondern der Weltanschauung, welche auf die historische und literarische Forschung einen bestimmenden Einfluß ausüben"[73]. Das erkennt auch K. L. Schmidt an, wenn er sagt[74]: „Sehen wir uns nun die Methode der Quellenscheider an, mit der sie den Pfingstbericht in zwei Quellen und Zusätze des Redaktors zergliedern, so beruht der Hauptfehler dieser Methode darin, daß die literarische und historische Beurteilung der Pfingstgeschichte durcheinandergeht." Was er von Spitta sagt, daß hinter seinen „Ausführungen von vornherein die historische Beurteilung, das Bestreben, den historischen Kern herauszuschälen" steckt, gilt auch von den meisten anderen Quellenanalytikern.

Drei schwere Fehler liegen den Quellenscheidungsversuchen in der Pfingstgeschichte zugrunde. Der erste ist: ein verkehrter Ausgangspunkt; man geht an die Pfingsterzählung heran mit dem Vorurteil: das Pfingstereignis kann nur in dem (ersten) Ausbruch der später häufigen Glossolalie bestanden haben; ein Sprechen in fremden Sprachen wäre ein Wunder, ist deshalb unmöglich. Der zweite Fehler ist: ein verkehrter Zielpunkt. Man will die Pfingsterzählung als unglaubwürdig, unhistorisch, tendenziös erweisen, weil eben nach vorgefaßter Meinung ein Wunderbericht unglaubwürdig, das darin geschilderte Ereignis unhistorisch und die Darstellungsweise tendenziös sein muß. Daraus ergibt sich der dritte Fehler, der in der nicht einwandfreien Beweisführung liegt. Man geht aus von der Annahme: ein Sprachenwunder ist unmöglich. Daraus leitet man (wenigstens die meisten Kritiker) das Recht ab, aus dem Pfingstbericht alles

---

[72] Über das Verhältnis der rabbinischen Legenden zur Pfingsterzählung siehe unten S. 46—55.

[73] A. Bludau, Die Quellenscheidungen in der Apg, in: Bibl. Zeitschr. 5 (1907) 277. 279.

[74] K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, 1919, 23 f.

als nicht ursprünglich auszuscheiden, was auf ein Sprachenwunder hindeutet. Was dann noch verbleibt, weist auf die Glossolalie als historischen Kern hin, und so hat man das bewiesen, was man als selbstverständlich vorausgesetzt hat, oder umgekehrt, man hat etwas als selbstverständlich angenommen, was erst bewiesen werden müßte.

Es ist hier nicht der Ort, sämtliche Grundlagen kritisch zu würdigen, auf die sich die Quellenscheidungshypothesen im einzelnen stützen. Manche Basis wird sich im Verlauf der weiteren Untersuchung als nicht tragfähig erweisen. Im Rahmen dieser literarischen Untersuchung können zunächst nur die rein literarischen Gründe auf ihre Beweiskraft untersucht werden.

Schon früh hat man die große Ähnlichkeit zwischen v. 7 und v. 12 bzw. v. 8 und v. 11 beobachtet[75] und zugunsten der Quellenscheidung ausgenutzt[76]. V. 12 sei nichts weiter als eine aus einer anderen Quelle stammende Wiederholung des v. 7. Hier sei eine der Stellen, wo man deutlich noch eine Naht feststellen könne, die sich folglich mit der Schere der Quellenscheidung wieder auftrennen lasse. In dieser Parallelität zeige sich klar die kompilatorische Tätigkeit des Verfassers bzw. Redaktors der Apg. Nach dem, was oben[77] über die literarische Arbeitsweise des Verfassers gesagt worden ist, muß dieser Lösungsversuch befremden. Der Pfingstbericht zeigt einen klaren, einheitlichen, gedanklich fortschreitenden Aufbau. Den ihm überlieferten Stoff erzählt Lukas mit seinen Worten, in seinem Stil, in seiner Ausdrucksweise. Er ist also kein plumper Kompilator, der ziemlich gedankenlos zwei Quellen miteinander verflicht und nicht einmal merkt, daß er innerhalb weniger Verse das Gleiche doppelt berichtet, daß er in einem wenn auch etwas längeren Satz das Prädikat buchstäblich wiederholt, einen anderen Satzteil gedanklich, wenn auch nicht formell, nochmals bringt, ohne sich dessen im geringsten bewußt zu werden. Die Lösung der Schwierigkeit scheint jedoch auf einem anderen Weg als dem der Quellenscheidung zu suchen zu sein.

---

[75] Ziegler, Über den Zweck, die Quellen und die Interpolationen der Apg, in: Gabler, Neuestes theol. Journ. 7 (1801) 154 f. findet in der harten Konstruktion die Annahme begründet, es handle sich um eine Interpolation von anderer Hand.

[76] P. Feine, Die alte Quelle in der ersten Hälfte der Apg, in: Jahrb. f. prot. Theol. 16 (1890) 92; Fr. Spitta, Die Apg 41 f.; J. Jüngst, Die Quellen der Apg 27.

[77] S. 32—35.

Zunächst verblüfft die Parallele tatsächlich auf den ersten Blick. Denn in beiden Versen wird die große Verwunderung der zusammengeströmten Menge ausgedrückt; Gegenstand der Verwunderung ist beidemal das Pfingstereignis, das sie nicht verstehen. In beiden Fällen scheinen sie ihre Verwunderung nach außen hin kundzutun. Hätte man demnach nicht Grund, in dieser offenbaren Parallelität die Spur einer doppelten Quelle zu erkennen? Und doch führt eine genauere Beobachtung zu einem anderen Ergebnis. V. 12 sagt keineswegs genau dasselbe wie v. 7; in v. 12 ist vielmehr ein Fortschritt der Handlung gegenüber v. 7 zu erkennen. V. 12 sagt ausdrücklich, daß die Menge ihre Verwunderung nicht für sich behielt, sondern sie nach außen hin kundgab; sie haben *ἄλλος πρὸς ἄλλον* über das ihnen unerklärliche Ereignis gesprochen; sie wollten voneinander eine Erklärung des ihnen rätselhaften Vorganges haben. V. 7 dagegen spricht mit keinem Wort davon, daß sie ihr Erstaunen und ihre Verwunderung etwa in Worte gekleidet hätten. Das *λέγοντες* darf keineswegs gepreßt werden; von ihm aus erhebt sich nicht die geringste Schwierigkeit, das *ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον* in v. 7 als rein inneren Vorgang aufzufassen. Denn *λέγοντες* dient nicht nur als „Doppelpunkt" vor einer direkten Rede, vor Gedanken, die in Worte gefaßt sind; vielmehr leitet es bisweilen auch etwas nur Geschriebenes ein, wie Lk 1, 63; ja, daß es auch als Einleitung eines unausgesprochenen Gedankens stehen kann, zeigt deutlich Mt 21, 25: „*οἱ δὲ διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες.*" Da nun v. 7, im offenbaren Gegensatz zu v. 12, nichts gesagt wird von einer Äußerung der Verwunderung anderen gegenüber, von einem gegenseitigen Austausch der Gedanken, dürfen wir das *λέγοντες* in v. 7 einfach als „Doppelpunkt" fassen und das dann noch verbleibende *ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον* hier zunächst nur als Ausdruck für den rein inneren psychologischen Vorgang nehmen.

Dem steht auch nicht entgegen, daß die Fortführung dieser Gedanken der Verwunderung in den vv. 8 und 11 im Plural geschieht, als ob hier ein Gedankenaustausch vorausgesetzt wäre. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß v. 7—11 nicht etwa unisono von allen Anwesenden gleichsam im Sprechchor vorgetragen worden sind[78]. Vielmehr gibt der Verfasser in zusammenfassender Form wieder, was jeder einzelne dachte; jeder einzelne wunderte sich: „Wie kann ich in meiner Muttersprache, in der ich geboren bin, jene die Großtaten Gottes verkünden hören?" Das war ganz kurz der Inhalt dessen, was die

[78] Vgl. U. Holzmeister, Quomodo auctor inspiratus verba a multis simul prolata referre debeat, in: Verb. Dom. 10 (1930) 314—16.

anwesenden Parther, Meder, Elamiter usw. dachten. Lukas hat nun die Gedanken der einzelnen formell zusammengefaßt zur unisono-„Rede“, die also ihrer Form nach ausschließlich auf den Verfasser der Apg zurückgeht, ohne damit aufzuhören, historisch zu sein[79]. Damit erledigt sich auch die Schwierigkeit, die man gegen die Glaubwürdigkeit dieses Teiles der Pfingstgeschichte erhob: wie konnte der einzelne wissen, welche Völker an Pfingsten vertreten waren?

Wir sind also keineswegs gezwungen, v. 12 unter allen Umständen als simple Wiederholung des in v. 7 Erzählten zu betrachten; v. 12 bringt vielmehr einen Fortschritt in der Erzählung, insofern er berichtet, daß die vorher nur innerlich gehegten Gedanken (v. 7) nun auch nach außen hin ausgesprochen und besprochen werden (v. 12). Ein zwingender Grund, in der Parallelität von v. 7 und v. 12 die Spur von zwei ursprünglich vorhanden gewesenen aneinandergeflickten Pfingstberichten zu erkennen, liegt nicht vor[80].

Ebensowenig sieht man sich veranlaßt, auf Grund der unregelmäßigen Konstruktion des in v. 8 begonnenen und in v. 11 fortgeführten Satzes an einen Überrest einer doppelten Quellschrift zu denken. Wohl haben wir das nämliche Prädikat *ἀκούομεν* zweimal, in v. 8 und in v. 11. Wohl kehrt das *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* des v. 8 im gleichen Satz wieder, wenn auch variiert, wenn wir in v. 11 *ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις* lesen. Aber diese Wiederholungen sind durchaus nicht wunderlich. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Gedankenfluß des in v. 8 begonnenen Satzes unterbrochen wird durch den sog. Völkerkatalog, der eine Apposition zu dem *ἡμεῖς* in v. 8 bildet. Diese Apposition ist sehr umfangreich und zieht sich durch drei Verse (9—11) hindurch, so daß man an ihrem Ende die begonnene Satzkonstruktion schon fast vergessen hat. Deshalb nimmt der Erzähler in v. 11 die wesentlichen Satzteile, auf die es ihm besonders ankommt, nochmals auf, um nun den Satz wirklich zu vollenden. Eine gewisse stilistische Feinheit zeigt sich darin, daß er das *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ* des v. 8 nicht einfachhin wiederholt, sondern durch das gleichwertige *ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις* in v. 11 variiert. Der Grund für die nicht eigentlich unregelmäßige oder harte Konstruktion, sondern für die wohlmotivierte Wiederaufnahme bestimmter Teile im näm-

---

[79] Vgl. damit, wie Paulus 1 Kor 1, 12 die verschiedenen Äußerungen der einzelnen Parteianhänger durch „jeder von euch spricht“ zusammenfaßt.

[80] Auch das *δέ* an Stelle eines *οὖν*, das man vielleicht in v. 12 erwarten würde, macht keine Schwierigkeit; vgl. Lk 9, 43 f.: „*ἐξεπλήσσοντο δὲ πάντες ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ. Πάντων δὲ θαυμαζόντων* . . .“

lichen Satzgefüge nach dessen Unterbrechung braucht also nicht in der Annahme einer doppelten Quelle gesucht zu werden. Der Grund dafür liegt vielmehr in dem ins Satzgebäude eingeschobenen, das ἡμεῖς erläuternden Völkerkatalog.

Der Völkerkatalog (v. 9—11) selbst hat in seiner Gesamtheit oder in seinen einzelnen Teilen wiederholt dazu gedient, die Quellenscheidungen zu rechtfertigen. Man läßt ihn entweder vom Verfasser in die diesem schon vorliegende Quellschrift eingefügt sein (M. Evers, P. Feine[81]), oder man sagt, der Autor bringe einen schon vorhandenen, irgendwie formulierten Völkerkatalog mit der Pfingsterzählung in Verbindung (K. L. Schmidt[82]). Evers und Feine begründen ihre Annahme mit dem Grundsatz, daß alles, was sich auf die Auffassung des Pfingstereignisses als Sprachenwunder bezieht, nicht für ursprünglich in diesem Zusammenhang gehalten werden könne[83]. Diese Begründung steht und fällt mit der Berechtigung der Annahme, das Pfingstereignis könne unmöglich ein Sprachenwunder gewesen sein. K. L. Schmidt dagegen sieht seine Meinung begründet in der Tatsache, daß v. 9 unter den bestürzten und erstaunten Zeugen des Pfingstereignisses die (κατοικοῦντες) Ἰουδαίαν erscheinen, die nicht in den Rahmen der übrigen aufgezählten Diasporajuden passen, die auch nicht viel Grund haben, sich darüber zu wundern, daß sie die Galiläer verstehen können. Die verschiedenartigsten, schon früh (Tertullian, Hieronymus, Augustinus) unternommenen Verbesserungsversuche, die trotz ihrer Mannigfaltigkeit keine allseits befriedigende Lösung brachten, zeigen den Ernst der Schwierigkeit[84]. Die radikale Lösung, die schon durch den dem Theophylakt vorliegenden Text[85] empfohlen wurde, nämlich das „sinnlose"[86] Wort, die „übel angebrachte Randweisheit"[87] als nicht ursprünglich einfachhin zu streichen, befriedigt nicht, weil sie nicht hinreichend erklären kann, wie das Wort in den Text gekommen ist, und weil sie die textliche Bezeugung gegen sich hat.

Der Hinweis von E. v. Dobschütz[88], daß bei Völkerkatalogen des Talmud die Juden gleichfalls mitten unter anderen Völ-

[81] M. Evers, Nochmals zur Pfingstgeschichte, in: Deutsch-evang. Bl. 15 (1890) 42—45; P. Feine, Jahrb. f. prot. Theol. 16 (1890) 92.

[82] K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, Leipzig 1919, 15. [83] Feine, a. a. O. 91.

[84] Die verschiedenen Textkorrekturen siehe bei E. Jacquier, Les Actes des Apôtres, 1926, 52.

[85] Migne, PG 125, 536.

[86] A. v. Harnack, Beiträge z. Einleitung in das NT III: Die Apg 65.

[87] E. Preuschen, Die Apg, in: Handb. z. NT IV 1 (1912) 12.

[88] E. v. Dobschütz, Zu der Völkerliste Act 2, 9—11, in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 45 (1902) 408 f.

kern genannt seien, führt in die Richtung des Weges, den K. L. Schmidt betreten hat, um die Schwierigkeit zu lösen[89]. Den Lösungsversuchen durch Streichung gegenüber möchte er das Ἰουδαίαν festhalten. Bei der Aufzählung der Völker in der Pfingstgeschichte habe Lukas einen schon vorhandenen Völkerkatalog benutzt, in dem auch die Juden standen. In einem gewissen fluxus orationis habe er dann alle diese Völker in einer seinem Gedächtnis geläufigen Form aufgezählt, also auch die Juden, ohne zu bedenken, daß die Juden an dieser Stelle ja gar nichts zu tun haben.

Jedoch auch dieser Ausweg aus der Schwierigkeit mit dem Hinweis auf eine zugrunde liegende Quelle kann nicht vollkommen befriedigen. Selbst wenn Lukas den Versen 9—11 eine schon vorhandene Völkerliste zugrunde gelegt hätte — diese Möglichkeit ist ja nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen — so müßte doch eine gerade dem Verfasser der Apg außerordentlich schlecht stehende Gedankenlosigkeit (K. L. Schmidt) oder „Naivität" (de Wette-Overbeck)[90] befremden. Warum soll denn auch immer dann, wenn wir eine Schwierigkeit nicht leicht lösen können, der unachtsame Verfasser allein die Schuld tragen?

Eine annehmbarere, auch von Camerlynck[91] und Zahn[92] vertretene Lösung schlägt V. Weber[93] vor. Er weist hin auf eine altlateinische Übersetzung, die im Griechischen statt des Ἰουδαί*αν* ein Ἰουδαῖ*οι* voraussetzt; die enge Verbindung zwischen Ἰουδαίαν und Καππαδοκίαν durch τε καί biete keine Schwierigkeit, da der Altlateiner einfaches „et" hat. Dadurch, daß das ursprüngliche Ἰουδαῖ*οι* zwischen Μεσοποταμίαν und Καππαδοκίαν stand, sei eine Änderung beim Abschreiben in Ἰουδαί*αν* erklärlich[94]. Ungewöhnlich und auffallend wäre bei dieser Lösung jedoch die Stellung des Ἰουδαῖοι, zunächst getrennt von seinem Partizipium, was noch begreiflich wäre, wenn das ganze Objekt von κατοικοῦντες und Ἰουδαῖοι eingeschlossen wäre. Daß Καππαδοκίαν aber außerhalb dieses Rahmens stehen soll, wirkt befremdend.

---

[89] K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 15 f.

[90] De Wette-Overbeck, Kurze Erklärung d. Apg[4], 1870, 21.

[91] Camerlynck-Vander Heeren, Comment. in act. apost.[7], 1923, 117.

[92] Th. Zahn, Apg[3] (1. Hälfte 1922) 90 f.

[93] V. Weber, Die Völkertafel der Pfingstlesung mit einer kleinen, aber wertvollen Textkorrektur, in: Theol.-prakt. Monatsschr. 27 (1917) 614—20.

[94] Vgl. auch J. Denk, Zur Itala (Forts.) 4. Act 2, 9 Judaeam (Vulg.) Judaei (Itala) — ein Kolumbusei, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 34 (1910) 599—607.

Vielleicht ist es jedoch auch möglich, ohne Textkorrektur auszukommen und das textkritisch so gut bezeugte Ἰουδαίαν beizubehalten. Es ist oben[95] schon darauf hingewiesen worden, daß die in den Versen 7—11 mitgeteilten Gedanken und Aussprüche der Verwunderung unmöglich als im Sprechchor vorgetragen gedacht werden können. Was einzelne dachten, was einzelne miteinander besprachen, faßt Lukas zusammen in einer einzigen Rede, die mit Recht der Gesamtheit in den Mund gelegt werden darf. Denn alle waren ja nur von dem einen Gedanken beherrscht: von dem des Staunens und der Verwunderung über das, was sie da erlebten. Davon waren die Bewohner Judäas keineswegs ausgenommen. Daß sie, wo die Juden aus der Diaspora rings um sie her behaupteten, die Jünger redeten in ihren, der Diasporajuden Sprachen, sich darüber verwunderten und diesen gegenüber schließlich auch sagten: „Ja, wir verstehen sie so, als ob sie in unserer Sprache redeten", ist doch leicht erklärlich. Darum hat das Ἰουδαίαν neben den übrigen Ländernamen auch seine Berechtigung. Man muß also nur die von Lukas auf eine Formel gebrachten Einzeläußerungen der Pfingstzeugen wieder herausschälen und für sich betrachten; dann hatten auch die κατοικοῦντες Ἰουδαίαν guten Grund, den Äußerungen der Diasporajuden gegenüber sich zu verwundern und ihr Erstaunen nach außen hin kundzugeben, nicht darüber, daß sie die Galiläer verstanden, sondern darüber, daß sie die Jünger jüdisch bzw. aramäisch reden hörten, während alle anderen behaupteten, sie redeten nicht in der palästinensischen Landessprache.

In dem auffallenden „Nachklappen" (K. L. Schmidt[96]) von *Κρῆτες καὶ Ἄραβες* in v. 11 findet E. Kalinka[97] einen Hinweis darauf, daß dem Völkerkatalog der schriftliche Bericht eines Augenzeugen zugrunde liege, in dem diese beiden Volksstämme an letzter Stelle gestanden hätten. A. v. Harnack[98] spricht diesen Worten die Originalität ab und betrachtet sie als spätere Glosse. Auch Preuschen[99] streicht sie als unecht; Wendt[100] läßt die Möglichkeit offen, daß der Verfasser selbst, wenn auch nachträglich, diese Worte beigefügt hätte, hält es aber für wahr-

[95] S. 39.

[96] K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 16.

[97] E. Kalinka, Das Pfingstwunder, in: Comment. Aenipot. 10 (1924) 9. Vgl. auch E. Jacquier, Les Actes des Apôtres 53 f.

[98] A. v. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das NT III: Die Apg 66.

[99] E. Preuschen, Die Apg, in: Handbuch zum NT IV 1 (1912) 12.

[100] H. H. Wendt, Die Apg, in: Krit.-exeget. Komment. v. H. A. W. Meyer III[9] (1913) 83.

scheinlicher, daß sie auf einen frühen Abschreiber zurückgehen, der die Vertreter der jüdischen Diaspora aus diesen beiden Gebieten vermißte. Wendts Erklärung kann jedoch nicht befriedigen; denn Kreter und Araber sind keineswegs die einzigen „Vermißten". Auch K. L. Schmidt[101] sieht keine zwingenden Gründe für eine Streichung, und E. Kalinka[102] bemerkt: Es ist „nicht einzusehen, wie in jüngerer Zeit jemand darauf verfallen sein sollte, diese zwei Völker, noch dazu an unpassender Stelle, hinzuzufügen, und warum ein solcher unechter Zusatz dann in alle Handschriften hätte eindringen sollen".

Aber auch der Hinweis auf eine zugrunde liegende schriftliche Quelle vermag nicht alle Schwierigkeit zu beheben, sondern verschiebt sie nur etwas. Denn man erhebt dann sofort die weitere Frage: warum standen die Kreter und Araber in der Quelle an dieser Stelle? Die Gründe, die man für die Quelle geltend machen würde, dürfte man ohne weiteres auch für Lukas in Anspruch nehmen. Die auffallende Stellung von *Κρῆτες καὶ Ἄραβες*, für die man bisher allerdings noch keine befriedigende Erklärung gefunden hat, scheidet also als Kriterium der Quellenscheidung aus.

Aus einem gewissen Mangel an Anschaulichkeit und Klarheit des Pfingstberichtes, hauptsächlich in Nebenfragen, die nicht restlos zu klären sind[103], will man das Recht ableiten, in der Pfingstgeschichte zu scheiden zwischen dem ursprünglichen Bericht und der späteren Übermalung durch die Sage[104]. W. Beyschlag schreibt (S. 468): „So bekommt man von vornherein keine klare Vorstellung von der Örtlichkeit, an der sich das alles zugetragen haben könnte". Es ist richtig: über den Ort des Pfingstereignisses sagt Lukas ganz allgemein nur: *ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό* (v. 1). Genaueres muß man aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und aus den im zweiten Teil der Pfingsterzählung vorausgesetzten Verhältnissen schließen[105]. Hier sei nur dies bemerkt. Als Ort des Pfingstereig-

[101] K. L. Schmidt, a. a. O. 16.

[102] E. Kalinka, a. a. O. 9.

[103] Vgl. A. v. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das NT III: Die Apg 182; die Schwierigkeiten Harnacks kann auch J. B. Hablitzl, Apg 2 und die Kritik, in: Theol. prakt. Monatsschr. 21 (1911) 718—22 nicht befriedigend lösen. Über die Unklarheiten, Unebenheiten und Nachlässigkeiten vgl. auch A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert, in: Ntl Abh. 8, 3—5 (1921) 157 f.; K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 3; E. Kalinka, Das Pfingstwunder 3.

[104] Siehe W. Beyschlag, Die Pfingstgeschichte, in: Deutsch.-ev. Bl. 20 (1895) 468—70; Spitta, Apg 25.

[105] Näheres über den Ort des Pfingstgeschehens unten S. 126—132.

nisses nimmt man auf Grund von v. 1 gern den Saal eines Privathauses, etwa das Coenaculum, an, während die in v. 6 ff. berichteten Ereignisse es nahelegen, hier mehr an einen Platz in der Öffentlichkeit zu denken. Es wäre aber verfehlt, daraus auf eine doppelte Quelle zu schließen, deren eine an ein Privathaus, die andere dagegen etwa an den Tempel als Ort des Pfingstereignisses denkt. Näher liegt es vielmehr, einen durch den Verlauf des Pfingstereignisses bedingten Ortswechsel anzunehmen, den aber Lukas nicht weiter anmerkt, weil er, wie A. Wikenhauser richtig sagt[100], in Apg 1—5 fast durchweg wenig Wert auf genauere Ortsangabe legt. Auch im Ev wird der Ort der erzählten Ereignisse gewechselt, ohne daß der Verfasser eigens darauf hinweist. So werden z. B. die Worte Lk 8, 4 ff. nach den Parallelen (Mt 13, 1 f.; Mk 4, 1) auf dem See Genesareth vom Schiff aus gesprochen, während sich Jesus in der unmittelbar darauf ohne weitere Ortsangabe berichteten Szene in einem Hause befindet, wie sich aus v. 20 ergibt. Ein stringenter Beweis für eine Zusammensetzung des Pfingstberichtes aus verschiedenen Quellen läßt sich also aus den Ortsangaben nicht erbringen.

Man hat gesagt, der Pfingstbericht gebe ein ganz unklares Bild von der Zusammensetzung der Menge, die auf das Pfingstereignis hin zusammenströmte, und an die Petrus dann seine Pfingstpredigt richtete. Die letzte Ursache dieser Unklarheit sei in der Verschiedenheit der Quellen zu suchen, die eben darüber verschiedene Angaben gehabt hätten und vom Verfasser äußerlich miteinander verbunden worden seien, ohne daß die Differenzen ausgeglichen worden seien[107]. Doch lassen sich die Angaben der Apg über die Pfingstzeugen auch ohne die von Hilgenfeld empfohlene Streichung (*κατοικοῦντες* v. 5 sei Zusatz des Autors zur Quelle) und ohne Annahme verschiedener, ineinandergearbeiteter Quellen wohl miteinander vereinbaren.

Petrus richtet seine Pfingstpredigt nach v. 14 an alle Anwesenden, unter denen neben den in Jerusalem geborenen auch aus der jüdischen Diaspora stammende, nunmehr in Jerusalem seßhafte Juden, sowie Proselyten, ja wahrscheinlich auch Heiden waren. Daß aus diesen nun in v. 5 zunächst eine bestimmte Klasse herausgegriffen wird, nämlich die in der Diaspora geborenen, aber ihren Lebensabend in der hl. Stadt verbringenden Juden, ergibt sich psychologisch aus der Tatsache, daß diese vor den einge-

---

[100] A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert 158.

[107] Siehe z. B. W. Beyschlag, in: Deutsch-evang. Blätter 20 (1895) 469; A. Hilgenfeld, Die Apg nach ihren Quellenschriften untersucht, in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 38 (1895) 91. 95. 96.

borenen Juden in der Lage waren, nicht nur die Wirkung des Geistempfanges bei den Jüngern festzustellen, sondern auch ihre Größe und Tiefe in etwa zu ermessen, weil ein jeder von ihnen sie in seiner Muttersprache reden hörte (v. 6). Sie sind also die geborenen Zeugen des Pfingstwunders. Damit soll jedoch auf keinen Fall im Widerspruch mit v. 14 gesagt werden, daß alle, die zusammenströmten, nur Auslandsjuden waren. Wohl nicht ohne Absicht steht v. 6 der allgemeinere Ausdruck *πλῆθος*, die Menge, unter der sich allerdings die im Vordergrund des Interesses stehenden und darum in v. 5 besonders eingeführten ausländischen Juden befanden. Damit löst sich auch die andere Schwierigkeit, wenn gesagt wird, nach v. 5 seien alle Juden gewesen, während in v. 11 auf einmal auch Proselyten erscheinen. So versteht es sich auch, daß der v. 5 den Gedanken an Festpilger, der besonders v. 11 nahegelegt wird, nicht ausschließt. Wohl können die *ἐν Ἰερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι* auch zugleich *κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν* sein, wenn man beachtet, daß letzteres nichts weiter als eine durch das Fehlen des entsprechenden Völkernamens bedingte Umschreibung der Bewohner mit Hilfe des Landesnamens ist, wobei dann das Partizipium in ein Verbum praeteriti aufzulösen ist[108]. Auch ist es nicht nötig, in dem v. 13 berichteten Spott einiger einen Widerspruch zu der Bezeichnung *ἄνδρες εὐλαβεῖς* in v. 5 zu sehen, der nur mit Hilfe der Quellenhypothese gelöst werden könne[100]. Denn selbst wenn man die *διαχλευάζοντες* unter den *ἄνδρες εὐλαβεῖς* sucht, was nicht unter allen Umständen nötig ist, genügt es, ihre Religiosität und Frömmigkeit darin zu finden, daß sie ihr bisher in der Diaspora verbrachtes Leben in der hl. Stadt beschließen wollen, ohne daß damit gesagt sein soll, daß sie in jeder Hinsicht und in allen ihren Äußerungen ganz von Gottesfurcht erfüllt waren.

II. Der Pfingstbericht in seinem Verhältnis zu ähnlichen Erzählungen.

1. Der Pfingstbericht und die rabbinische Legende.

So sehr auch die Ansichten über die verschiedenen Quellen in der Pfingstgeschichte im einzelnen auseinandergehen, darin sind sich die Quellenanalytiker jedoch so ziemlich einig, daß sie im Pfingstbericht unterscheiden zwischen ursprünglicher Tradition und ihrer Bearbeitung durch den Verfasser oder Redaktor bzw.

---

[108] Siehe Fr. Zorell, Lexicon graecum NT² 2. Aufl. Sp. 694.
[100] Fr. Spitta, Die Apg 42; J. Jüngst, Die Quellen der Apg 27.

einer zweiten, jüngeren Traditionsschicht. Die älteste Tradition wußte, so sagen sie, nur von einem ekstatischen Zungenreden als (mehr oder minder) historischem Kern. Zur Erklärung des „Sprachenmotivs“ jedoch, d. h. der Auffassung des Pfingstgeschehens als Sprachenwunder, verweisen sie auf die jüdische Tradition[1]. Die rabbinische Legende, die sich an die atl Gesetzgebung auf dem Berge Sinai knüpft, sei die Quelle, aus der der Bearbeiter des ursprünglichen Berichtes bzw. die spätere Tradition geschöpft und so den Bericht über das eigentliche Geschehen durch Hinzufügung des „Sprachenmotivs“ erweitert und verfälscht habe. Freilich stimmen die Kritiker nicht ganz überein, wenn es gilt, den Grad der Abhängigkeit der Pfingsterzählung von der rabbinischen Legende zu bestimmen; die einen begnügen sich damit, bloße Anklänge und äußere Berührungspunkte festzustellen; die meisten jedoch vertreten die Ansicht, daß der älteste Bericht über das Pfingstereignis unter dem unbewußten oder auch ganz bewußten Einfluß und unter Zuhilfenahme der Sinailegende ausgestaltet und erweitert worden ist.

Es ist mehr als nur historisches Interesse, das uns nahelegt, die verschiedenen Texte der jüdischen und rabbinischen Tradition nach ihrem Verhältnis zueinander und zur Pfingstgeschichte des Lukas zu untersuchen. Denn bis in die neueste Zeit hinein kann man nicht nur finden, daß Gelehrte in der Legende von der Sinaigesetzgebung Anklänge an den biblischen Pfingstbericht erkennen und die rabbinische Erzählung als Fundstelle eines der verschiedenen Motive betrachten[2], aus denen der Autor die „Pfingstlegende“ zusammengewoben habe (Leisegang), sondern man weist auch heute noch darauf hin, daß der ursprüngliche Bericht später nach dem Vorbild von Sinai überarbeitet worden sei (Weinel), daß die jüdische Legende die Vorlage abgegeben habe

[1] Aus der reichen Literatur seien beispielsweise nur angeführt: M. Schneckenburger, Beiträge zur Erklärung u. Kritik d. Apg, in: Theol. Stud. u. Krit., 1855, 506; M. Baumgarten, Die Apg, oder der Entwicklungsgang der Kirche . . . I² (1859) 44; De Wette-Overbeck, Kurze Erklärung der Apg⁴, 1870, 34 f.; Fr. Spitta, Die Apg 27 f.; J. Jüngst, Die Quellen der Apg, 30 f.; A. Hilgenfeld, in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 38 (1895) 98 f.; W. Beyschlag, in: Deutsch-evang. Bl. 20 (1895) 467; O. Pfleiderer, Das Urchristentum . . . I² 478; C. Clemen, Paulus . . . 1. Teil, S. 179; Die Apg im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen, Gießen 1905, 30; P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten, 1911, 55—57; H. Weinel, Bibl. Theologie⁴, 1928, 198; H. Leisegang, Pneuma hagion 124—28; R. Knopf, Einführung in das NT⁴, 1934, 293.

[2] H. Rust, Das Zungenreden. Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie (1924) 64 f.

für die spätere Darstellung, die aus dem Zungenreden ein Reden in fremden Sprachen gemacht habe (Knopf). Die Erklärungsversuche brechen jedoch in sich zusammen, wenn sich zeigt, daß die Pfingsterzählung der Apg trotz gewisser Ähnlichkeiten in nebensächlichen Zügen doch ihrem Wesen und Kern nach vollkommen unabhängig ist.

Vor allem wird es nötig sein zu sehen, was überhaupt die jüdischen Schriftsteller und Rabbinen über die sinaitische Gesetzgebung berichten.

Der Text bei Philo.

Philo, der alexandrinische Zeitgenosse Jesu, erzählt im 11. Kapitel seiner Schrift über den Dekalog[3]: „Alles aber in der Umgebung des Ortes“ (des Sinai nämlich) „war, wie es sich von selbst verstand (*ὡς εἰκός*), voller Wunder (*ἐθαυματουργεῖτο*); das Getöse von Donnerschlägen, größer als ein Ohr auszuhalten vermag, das helle Aufflammen von Blitzen, der weithin reichende Schall einer unsichtbaren Trompete, einer niederschwebenden Wolke, die einer Säule gleich mit dem Fuß auf dem Boden stand, in dem übrigen Umfang (*σῶμα*) aber bis an den Äther reichte, ein dahinflutendes himmlisches Feuer, das alles ringsumher in dicken Rauch einhüllte; denn da die Allmacht (*δύναμις*) Gottes nahte, durfte keiner der Teile der Welt stillstehen, alles mußte zu seinem Dienste sich in Bewegung setzen. . . Eine Stimme ertönte darauf mitten aus dem vom Himmel herabkommenden Feuer, alle mit ehrfurchtsvollem Schrecken erfüllend (*καταπληκτικωτάτη*), indem die Flamme sich zu artikulierten Lauten (*εἰς διάλεκτον*) wandelte (*ἀρθρουμένης*), die den Hörenden vertraut waren, wobei das Gesprochene so deutlich klang, daß man es eher zu sehen als zu hören glaubte. Es bestätigt mir meine Behauptung die Hl. Schrift (*νόμος*), in der es heißt: ‚alles Volk sah die Stimme‘ (2 Mos 20, 18)[4]; höchst bedeutsam, denn Menschenstimme ist zu hören, die Stimme

---

[3] In der griechischen Ausgabe von Cohn-Wendland IV (1902) 278 f.; die fragliche Stelle ist auch zu finden in P. Fiebig, Antike Wundergeschichten zum Studium der Wunder des NT, in: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausgeg. von H. Lietzmann, Bonn 1911, Nr. 79, S. 11 f.; Deutsche Übersetzung des „Dekalogs“: L. Cohn, Schriften der jüdisch-hellen. Literatur in deutscher Übersetzung I. Bd.: Die Werke Philos von Alexandrien: 1. Teil (1909) 380 f.; diese Stelle deutsch auch in: P. Fiebig, Jüdische Wundergeschicht. d. ntl Zeitalters. Tübingen 1911, 54 f.

[4] T. M. וְכָל־הָעָם רֹאִים אֶת־הַקּוֹלֹת; LXX und Philo lesen *ἑώρα τὴν φωνήν*. Philo folgert zuviel aus der Stelle; er faßt das רָאָה zu eng; es bedeutet nicht nur „sehen“, sondern allgemein „mit den Sinnen wahrnehmen“; so z. B. Gn 42, 1; Jer 33, 24. Vgl. auch Gesenius-Buhl, Handwörterbuch über das AT[17], 1921, 735.

Gottes aber ist in Wahrheit zu sehen; warum? weil es nicht Worte sind, was Gott redet, sondern Taten, die das Auge besser unterscheidet als das Ohr. Besonders schön und trefflich aber wird berichtet, daß die Stimme aus dem Feuer hervorkam; denn geklärt und geläutert sind die Worte Gottes wie Gold im Feuer."

Demgegenüber ist es beachtenswert, daß Josephus Flavius[5] über die Sinaigesetzgebung nur berichtet: „*πάντες τ' ἤκουον φωνῆς ὑψόθεν παραγινομένης εἰς ἅπαντας* . . .".

Rabbinische Texte.

Im Midrasch Exodus rabba par. 5 heißt es[6]: „Als der Heilige — gepriesen sei er — das Gesetz auf dem Sinai gab, ließ er die Israeliten durch seine Stimme sehen Wunder der Wunder. In welcher Weise? Es sprach der Heilige — gepriesen sei er — und die Stimme ging aus und ging herum in der ganzen Welt. Die Israeliten hörten die Stimme kommend zu ihnen von Süden, und sie liefen nach Süden, um die Stimme zu empfangen. Und von Süden wandte sie sich für sie nach Norden, und sie liefen nach Norden. Und von Norden wandte sie sich nach Osten, und sie liefen nach Osten. Und von Osten wandte sie sich für sie nach Westen, und sie liefen nach Westen. Und von Westen wandte sie sich für sie (so, daß sie kam) vom Himmel, und sie erhoben ihre Augen. Und sie wandte sich (so, daß sie ertönte) an der Erde, und sie blickten zur Erde. Es ist nämlich in der Schrift gesagt (5. Mose 4, 36): ‚vom Himmel hat er dich hören lassen seine Stimme, um dich zu züchtigen' . . ."

„Und er (d. h. die Schrift) sagt (an einer anderen Stelle, nämlich 2. Mose 20, 18): ‚das ganze Volk sah die Stimmen'. ‚Die Stimme': (so) steht hier nicht geschrieben, vielmehr: ‚die Stimmen'. Es hat gesagt Rabbi Joḥanan: es ging die Stimme aus und teilte sich in 70 Stimmen in 70 Sprachen, damit (sie) hörten alle Nationen, und jede einzelne Nation hörte die Stimme in der Sprache der Nation."

Zu diesem Ausspruch des Rabbi Joḥanan, der um 250 n. Chr. lebte[7], haben wir eine interessante Parallele im Midrasch

[5] Jos. Flav., Altert. 3, 89 f. (ed. Naber I 156).

[6] Der hebräische Text ist zu finden bei P. Fiebig, Rabbinische Wundergeschichten des ntl Zeitalters in vokalisiertem Text mit sprachl. und sachl. Bemerkungen. 2. verb. Aufl. Berlin 1933 (Kl. Texte f. Vorlesungen u. Übungen Nr. 78) 19 f. Ich gebe die deutsche Übersetzung nach P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des ntl Zeitalters, Tübingen 1911, 52.

[7] Der Midrasch Exodus (Schemoth) rabba ist eine Sammlung alter Midraschim, die nach H. L. Strack, Einleitung in Talmud u. Midrasch[5] (1921) 208 und H. Lesêtre (Dict. de la Bible IV [1908] Sp. 1077) im

Tanḥuma aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts [8], wo dem Rabbi Joḥanan derselbe Ausspruch mit geringen, aber für unsere Untersuchung bedeutsamen Abweichungen in den Mund gelegt wird. Hiernach hat Rabbi Joḥanan gesagt [9]:

„Es ging die Stimme aus und teilte sich in 7 Stimmen und von 7 Stimmen in 70 Sprachen, damit (sie) hörten alle Nationen, und jede einzelne Nation hörte seine (d. h. Gottes) Stimme in der Sprache der Nation."

Auch der babylonische Talmud weiß einen ähnlichen Ausspruch des Rabbi Joḥanan im Anschluß an Ps 67 (68), 12 zu berichten [10]:

„Es hat gesagt Rabbi Joḥanan: ‚Was (bedeutet), was geschrieben steht (Ps 68, 12): ‚Jahwe läßt (Sieges-)Ruf (wörtlich: Wort) erschallen; der Siegesbotinnen (war) ein großes Heer'? (Antwort): jeder einzelne Ausspruch, der herausgeht aus dem Munde der Kraft, teilt sich in 70 Sprachen."

Dem fügt der Talmud unmittelbar ein Dictum aus der Schule des Rabbi Ismael, mithin aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts [11] bei, das freilich nicht an einen Sinaibericht anknüpft — vgl. dagegen Ps 67 (68), 9! —, sondern an Jer 23, 29:

„Überlieferer aus der Schule des Rabbi Ismael: (Jer 23, 29 heißt es:) „(Ist mein Wort nicht vielmehr wie Feuer, ist der Spruch Jahves) und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt? Wie (verhält es sich mit dem) Hammer? (Antwort:) dieser teilt sich in viele Funken (wenn man ihn auf den Felsen schlägt, so daß Funken sprühen): (so) auch jeder Ausspruch, der heraus-

---

11. oder 12. Jahrhundert, nach F. Schühlein (in Buchbergers Kirchl. Handlex. 2, 970) nicht vor dem 13. Jahrh. miteinander vereinigt wurden. Die oben zitierte Parasche 5 dürfte wohl auf eine alte Quelle zurückgehen, worauf auch die Abfassung in hebräischer Sprache hinweist (P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten 53). Dementsprechend wird auch der letzte Teil der oben zitierten Stelle auf den Rabbi Joḥanan zurückgeführt, der wohl mit dem Amoräer (2. Generation) aus der Mitte des 3. Jahrh. identisch ist (Fiebig, a. a. O.); vgl. H. L. Strack, Einl. in Talm. u. Midr.[5], 1921, 137 u. 208; J. Kremer, Art. „Midrasch", in: Lex. f. Theol. u. Kirche VII 180.

[8] H. L. Strack, Einleitung in Talmud . . .[5], 1921, 147.

[9] Midrasch Tanḥuma zu Ex 4, 27, in: P. Fiebig, Rabb. Wundergeschichten[2] 20; die obige deutsche Übersetzung stammt aus Fiebig, Jüdische Wundergeschichten 53.

[10] Babyl. Talmud Schabbat fol. 88b (Fiebig, Rabb. Wundergeschichten[2] 21; L. Goldschmitt, Der babyl. Talmud I [1929] 695 f.). Ich gebe die Übersetzung nach Fiebig, Jüd. Wundergesch. 53 f.

[11] Strack, Einleitung in Talmud . . .[5] 122 u. 124.

geht aus dem Munde des Heiligen — gepriesen sei er — teilt sich in 70 Sprachen."

Bevor wir untersuchen, ob und welche literarische Beziehungen zwischen diesen Texten und dem Pfingstbericht der Apg bestehen, wird es gut sein, sich zuerst darüber klar zu werden, in welchem Verhältnis die verschiedenen Texte der jüdischen Tradition zueinander stehen. Richten wir unser besonderes Augenmerk auf die Rolle, die die wunderbare Stimme in den einzelnen Berichten spielt.

Verhältnis der Texte zueinander.

Der Ausspruch des Rabbi Joḥanan wird uns also an drei verschiedenen Stellen berichtet, und zwar jedesmal in etwas anderer Fassung. Diejenige Fassung, die formell am korrektesten und frei von jeder sprachlichen Unebenheit ist, ist die im Midrasch Tanḥuma. Hiernach teilte sich die Stimme, die ausging, zuerst in 7 Stimmen, und von 7 Stimmen in 70 Stimmen. Somit konnten alle Völker der Erde, deren Gesamtzahl nach der damaligen Ansicht 70 betrug, die Stimme in ihrer eigenen Sprache hören. Da Rabbi Tanḥuma, auf den diese Fassung zurückgeht, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebte[12], werden wir mit Recht diese Form des Ausspruches aus dem Munde des Rabbi Joḥanan als die jüngste und entwickeltste anzusehen haben.

Eine größere Unebenheit der sprachlichen Form zeigt sich in dem Ausspruch, wie er uns im Midrasch Exodus rabba par. 5 berichtet wird. Hiernach teilt sich die Stimme in „70 Stimmen in 70 Sprachen". Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß diese Fassung des rabbinischen Ausspruches älter ist als die im Midrasch Tanḥuma berichtete. Unsere Vermutung findet dadurch eine Bestätigung, daß das Dictum des Rabbi Joḥanan in den Teilen des Midrasch Ex. rabb. berichtet wird, die auf alte Quellen zurückgehen und ihr Alter auch durch ihre Abfassung in hebräischer Sprache beweisen.

Die dritte, im Talmud berichtete Form des Ausspruches des Rabbi Joḥanan über die Gottesstimme knüpft an Ps 68 (69), 12 an. Hier ist die Rede vom Siegeslied, das Gott den Freudenbotinnen zu singen verleiht dadurch, daß er den israelitischen Waffen den Sieg gibt. Im Anschluß an das „Wort", d. h. den Siegesruf, den so Gott erschallen läßt, wird gesagt: „Jeder Ausspruch, der ausgeht aus dem Munde der Kraft (Gottes), teilt sich

[12] Siehe oben 50.

in 70 Sprachen". Es muß hier wohl beachtet werden: 1. nach dem Dictum des Rabbi Joḥanan in dieser dritten Form gilt das „Sprachenwunder" für jeden einzelnen Ausspruch Gottes, also nicht allein von der Gesetzesverkündigung am Sinai. 2. Hier wird an eine Stelle angeknüpft, die mit den Ereignissen am Sinai direkt überhaupt nichts zu tun hat. 3. Wohl aber hatten die vorausgehenden vv. 9 u. 10 im Zusammenhang mit dem Wüstenzug auch die Sinaiereignisse berührt, ohne daß hiermit der Ausspruch des Rabbi Joḥanan verbunden wurde. Es liegt die Vermutung sehr nahe, daß in der früheren Tradition die Auffassung bestand, daß jeder Ausspruch Gottes der ganzen Welt vernehmlich war, und daß erst später im Laufe der Entwicklung der Tradition diese Auffassung mehr auf die Gesetzesverkündigung am Sinai konzentriert worden ist.

Diese Vermutung findet ihre Bestätigung einmal in der Tatsache, daß ein dem Ausspruch des Rabbi Joḥanan ganz ähnlicher Ausspruch auch für die ganz frühe Tradition bezeugt ist, nämlich für die Schule des Rabbi Ismael, also für die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts[13], und zwar gleichfalls nicht im Anschluß an einen Sinaibericht, sondern an Jer 23, 29. Auch hier finden wir die Fassung, die wir als die älteste der drei bisher betrachteten angenommen haben: jeder Ausspruch Gottes teilt sich in 70 Sprachen.

Dazu kommt noch ein Weiteres. Alle Aussprüche der Rabbinen, die von einer Teilung der Gottesstimme in 7 bzw. 70 Stimmen oder Sprachen wissen, knüpfen an andere Stellen als an den Bericht über die Sinaigesetzgebung an. Der Midrasch Exodus rabba allein spricht in seinem ersten Teil davon, daß Gott durch seine Stimme die Israeliten Wunder der Wunder sehen ließ, als er das Gesetz auf Sinai gab. Aber auch hier ist da, wo direkt auf die Sinaiereignisse Bezug genommen wird, überhaupt nicht von einer Teilung der Gottesstimme in 7 oder gar 70 Stimmen bzw. Sprachen die Rede. Es wird einzig und allein gesagt, daß eine und dieselbe Stimme von allen möglichen Richtungen her zu vernehmen war. Wenn auch gleich danach der bereits gesprochene Ausspruch des Rabbi Joḥanan angeführt wird, der jedoch nicht notwendig in ursprünglichem Zusammenhang mit der Sinaierzählung gestanden haben muß, so wird dadurch noch nichts gesagt über seine Beziehung zum Sinaiereignis. Denn wie oben ausgeführt wurde,

[13] Siehe oben 50.

schloß sich dieser Ausspruch sonst immer an Stellen der Hl. Schrift an, die auf die Gesetzgebung keinen Bezug hatten, kann also ganz gut erst nachträglich in äußeren Zusammenhang mit dem Sinaibericht gebracht worden sein.

Und wenn wir die Legende noch weiter zurückverfolgen und zusehen, in welcher Form wir sie zur Zeit Jesu und des jungen Christentums vorfinden, so sehen wir die Tatsache bestätigt, daß die älteste Zeit nichts von einem Sprachenwunder am Sinai weiß. Philo, der alexandrinische Zeitgenosse Jesu, spricht in seiner Schrift über den Dekalog nur von einer Stimme, die aus der Mitte des vom Himmel herabkommenden Feuers ertönte, und die von allem Volke, d. h. von allen am Berge Sinai versammelten Juden wahrgenommen und verstanden wurde[14]. Ebensowenig spricht Josephus Flavius von einem Sprachenwunder[15].

Zusammenfassend dürfen wir nunmehr als Ergebnis unserer Untersuchung über die rabbinische Sinailegende sagen: Diese Legende hat eine Entwicklung durchgemacht; am Ende der Entwicklung steht die Meinung, Gott habe am Sinai das Gesetz in allen (70) Sprachen gegeben. Die älteste Zeit weiß nichts von einem Sprachenwunder bei der Gesetzgebung. Von einer Teilung der Stimme Gottes ist erst später, und auch da wieder im Anschluß an andere Stellen, die Rede. Ein Grund, warum man schließlich auch ein solches Stimmenwunder auf die Gesetzgebung übertragen hat, ist vielleicht darin zu finden, daß Ps 67 (68), 9 f. vom Sinai die Rede war und die rabbinische Legende nachher im Anschluß an v. 12, der aber, wie gesagt, mit dem Sinai nichts mehr zu tun hat, von einer Teilung des göttlichen Ausspruches in verschiedene Sprachen spricht. Ein anderer Grund, diese der ursprünglichen Sinaitradition fremde Auffassung auch auf die Gesetzgebung zu beziehen, mag darin gelegen haben, daß Ex 20, 18 nach dem MT die Mehrzahl steht (הַקּוֹלֹת) im Gegensatz zur LXX, die den Singular *φωνήν* liest[16].

Festzuhalten ist also: die Zeit Jesu und der Apostel weiß nicht das Geringste von einem

[14] Siehe oben 48 f. und unten 56—58.

[15] Siehe S. 49.

[16] Laut Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch von Strack-Billerbeck II 605 wurde die Siebenzahl der Stimmen hergeleitet aus dem siebenmaligen Vorkommen des Wortes קוֹל in dem die Gesetzgebung behandelnden Schriftabschnitt.

Sprachen- (oder Stimmen-)wunder, das sich bei der Gesetzgebung auf dem Sinai zugetragen haben soll. Diese Legende ist vielmehr erst das Ergebnis und der Abschluß einer längeren Entwicklung, in deren Verlauf zwei Dinge miteinander verquickt wurden, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten.

Verhältnis der rabbinischen Legende zum Pfingstbericht.

Mit der Feststellung der Tatsache, daß sich eine rabbinische Legende von einem Sprachenwunder am Sinai für die Zeit, in der die Apg verfaßt wurde, überhaupt nicht nachweisen läßt, daß sich im Gegenteil die allmähliche Entstehung nach diesem Zeitpunkt verfolgen und aufzeigen läßt, ist auch die Antwort schon gegeben auf die Frage, in welchem Verhältnis rabbinische Legende und Pfingstbericht der Apg zueinander stehen, ob wirklich die behauptete Abhängigkeit der lukanischen Erzählung von der jüdischen Legende vorhanden ist. Die rabbinische Sinaierzählung ist keineswegs die ältere, wie R. Knopf meint[17], und seine Begründung, die Legende stehe ja schon bei Philo, zerstiebt bei näherem Zusehen[18]. Damit hat es sich als unmöglich herausgestellt, daß der Pfingstbericht der Apg irgendwie von seiten der jüdischen Tradition über die Gesetzgebung beeinflußt worden ist. Ja, es ist sogar schon geäußert worden[19], daß die Legende ihrerseits von der ntl Pfingsterzählung abhängig sei.

R. Knopf hat auch nicht recht, wenn er behauptet, die „universale Tendenz" des lukanischen Pfingstberichtes beweise dessen Abhängigkeit von der rabbinischen Legende[20]. Denn bezeichnenderweise ist ausgerechnet der Teil der rabbinischen Legende, der sich speziell mit dem Sinaiereignis befaßt, nämlich die erste Hälfte des obigen Zitates aus Midrasch Exodus rabba par. 5, vollkommen frei von irgendwelchem Universalismus. Hiernach waren es ausschließlich die Israeliten, die Gott bei der Sinaigesetzgebung „Wunder der Wunder" sehen ließ.

---

[17] R. Knopf, Apg³ 15.

[18] Siehe unten 55—58; vgl. auch S. 53.

[19] E. Kalinka, Das Pfingstwunder 22 glaubt, „daß die Angaben des Talmud und überhaupt die Verlegung der sinaitischen Gesetzgebung aufs Pfingstfest von der Erzählung der Apg abhängen und bestimmt waren, sie zu übertrumpfen". Vgl. auch E. Preuschen, Apg 11 und im Gegensatz dazu S. 13.

[20] A. a. O. 15.

Wohl ging die Stimme Gottes aus „und ging herum in der ganzen Welt", aber keineswegs, um den Heidenvölkern das Gesetz zu verkünden — von ihnen ist im ersten Teil dieses Midrasch mit keinem Wort die Rede. Nur die Israeliten sind es, die die Stimme aus allen nur möglichen Richtungen vernehmen. Freilich zeigt sich im zweiten Teil der Stelle um so deutlicher der Universalismus: nach Rabbi Joḥanan teilte sich die Stimme, damit jede Nation die Stimme in ihrer eigenen Sprache hörte. Aber dieser Teil ist, wie gezeigt worden ist[21], ja gar kein Sondergut der Sinailegende. Überdies ist auch das ganze AT von universalistischen Ideen durchzogen[22], so daß der Verfasser des Pfingstberichtes nicht notwendig seinen Universalismus aus der Sinailegende geschöpft haben muß[23].

Nicht nur historisch gesehen, sondern auch ideell ist eine Abhängigkeit des Pfingstberichtes von der rabbinischen Sinaitradition ausgeschlossen, selbst wenn wir die verschiedenen Berichte über die Teilung der Gottesstimme und den ausdrücklich auf die Gesetzgebung bezugnehmenden Text als Einheit fassen würden, wozu wir jedoch durch nichts genötigt sind. Denn auch dann sind die Unterschiede zwischen Legende und Pfingstbericht so bedeutend, daß es nach Nösgen[24] gewaltsam ist, das Bild der sinaitischen Gesetzgebung nach der Schilderung der Rabbinen auf den christlichen Pfingsttag zu übertragen. Nach der Legende nämlich ist es Gott, der spricht; der Pfingstbericht dagegen weiß nichts von einer Gottesstimme. Was sich nach der Apg zerteilt oder zerteilt erscheint, sind die *γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός*, nicht aber, wie in der rabbinischen Erzählung, eine Stimme. Umgekehrt ist der jüdischen Tradition jede feurige Erscheinung vollständig fremd im Gegensatz zur Pfingsterzählung. Der Zweck der berichteten Wunder ist in beiden Fällen vollkommen verschieden; in der Legende soll die Gottesstimme vernommen werden von Heiden, die nicht anwesend sind, und die deshalb natürlicherweise die Stimme nicht hören können; die Apostel dagegen sprechen zu Anwesenden, die, wie die Pfingstpredigt Petri zeigt, auch ohne ein Wunder die Lehrverkündigung verstehen konnten.

---

[21] Seite 52.

[22] M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission² 37; Georg Rosen, Juden und Phönizier. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora. Tübingen 1929.

[23] Über den Universalismus des AT und im zeitgenössischen Judentum vgl. M. Meinertz a. a. O. 19—52.

[24] K. F. Nösgen, Apg 98 f.

Philo und Pfingstbericht.

Es ist in anderem Zusammenhang schon auf den Bericht hingewiesen worden, den der alexandrinische jüdische Philosoph Philo von der Gesetzgebung auf dem Sinai gibt[25]. Es soll nunmehr untersucht werden, in welchem Verhältnis diese außerbiblische Erzählung über die Ereignisse am Sinai zur rabbinischen Legende und zum Pfingstbericht der Apg steht. Diese Untersuchung ist nicht nur deswegen für die Frage der literarischen Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der lukanischen Pfingstgeschichte von großer Wichtigkeit, weil sie die älteste nachweisbare jüdische Erzählung von den Sinaiwundern zum Gegenstand hat, sondern auch, weil der philonische Bericht vielfach von den Quellenkritikern mit der rabbinischen Legende vermengt und dann als literarische Quelle der ntl Pfingsterzählung angesehen wird.

Wenn wir zunächst den Bericht, den uns Philo in seinem Werke über die zehn Gebote c. 11 von der sinaitischen Gesetzgebung gibt[26], mit der rabbinischen Legende vergleichen, wie sie uns in den Aussprüchen des Rabbi Ismael und des Rabbi Joḥanan gegenübertritt, so treten ganz bedeutende Unterschiede zutage. Nach Philo kommt vom Himmel herab Feuer, aus dessen Mitte eine Stimme ertönt; die rabbinische Legende dagegen erwähnt nichts von Feuer; sie sagt einfach: „Es ging die Stimme aus". Bei Philo verwandelt sich die Flamme in einen vernehmbaren Laut (*εἰς διάλεκτον*); nach Rabbi Joḥanan teilt sich die Stimme in 7 (70) Stimmen, in 70 Sprachen. Die die Stimme aus dem Feuer hören, sind nach Philo ganz offenbar nur die Angehörigen des am Fuße des Berges versammelten Bundesvolkes, die bereit sind, Gottes Weisungen zu empfangen „wie auf Fußspitzen stehend und das Ohr gespannt"[27]. Nach den Aussprüchen der beiden Rabbinen dagegen sind die Hörenden nicht die Israeliten, sondern die einzelnen (heidnischen) Nationen. Zweck des Stimmenwunders ist nach Philo[28], „daß die ganz entfernt Stehenden [Juden] in gleicher Weise wie die Nächsten sie zu hören glaubten". In diesem Punkt stimmt Philo also mit der im ersten Teil des Midrasch Exodus rabba par. 5 niedergelegten Auffassung der jüdischen Tradition überein. Wenn sich nach den genannten Rabbinen aber die eine Stimme in 70 Stim-

---

[25] Oben S. 53.

[26] Den Text siehe oben 48 f.

[27] Über den Dekalog 45; in der Übersetzung von L. Cohn (s. S. 48 Anm. 3) 381.

[28] Über den Dekalog 33, bei Cohn 378.

men und Sprachen teilt, dann ist der Zweck dieses Wunders die Verkündigung an alle Nationen der ganzen Erde.

Wir sehen also, daß Philo ausgerechnet von den Momenten der rabbinischen Legende, die dieser eine gewisse Ähnlichkeit mit dem biblischen Pfingstbericht geben, nämlich einer Mehrheit der Sprachen mit dem Zweck der Verkündigung an alle Erdenbewohner, gar nichts weiß. Mit Recht haben wir deshalb diese Momente als erst in späterer Zeit entstanden angesehen. Damit entfällt die Möglichkeit eines literarischen Einflusses auch des philonischen Sinaiberichtes auf die biblische Pfingstgeschichte schon von vornherein, zum mindesten was das Sprachenwunder angeht.

Mit dem Pfingstbericht berührt sich der philonische Bericht nur insofern, als auch der Alexandriner von einer Feuererscheinung berichtet: Feuer fiel vom Himmel herab; aus seiner Mitte ertönte die Gottesstimme. Aber sofort fällt auch der große Unterschied der beiden Berichte in die Augen: was am ersten christlichen Pfingstfest den Jüngern erschien, war kein Feuer, sondern es waren Zungen, von denen noch nicht einmal gesagt wird, sie seien von Feuer gewesen; sie machten nur einen feuerähnlichen Eindruck (*γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός*). Ihr Aussehen wird nur mit dem von Feuer verglichen. Es ist auch keineswegs Gottes Stimme, die vernommen wird; vielmehr werden infolge dieser wunderbaren Erscheinung, oder genauer gesagt, infolge der Geisterfüllung, die sich in dieser wunderbaren Erscheinung nach außen hin kundgab, die Jünger befähigt, in fremden Sprachen zu reden, „wie es ihnen der Geist auszusprechen eingab“ (Apg 2, 4). Dagegen weiß Philo von einem Sprachenwunder nichts. Man kann nicht mit E. Preuschen (Apg 13) sagen, daß die jüdische Legende von der Gesetzgebung noch überboten werde durch den Pfingstbericht, indem hier nicht nur Gott in allen Sprachen zugleich redet, sondern auch die von seinem Geist Erfüllten. In Wahrheit reden nämlich die geisterfüllten Jünger nicht auch, d. h. neben Gott, sondern nur sie reden. Darin eben, daß nach Philo Gott, nach der Apg aber die Jünger reden, liegt der gewaltige Unterschied. Eine Parallelität zwischen der Erscheinung bei Philo und dem in Apg 2 Berichteten liegt also überhaupt nicht vor. Eine Abhängigkeit unseres Pfingstberichtes von der philonischen Erzählung ist folglich ausgeschlossen. Beide Berichte sind grundverschieden; die Ähnlichkeiten sind nur ganz entfernte.

Doch wie konnten einzelne Gelehrte wie z. B. Spitta (Apg 27 f.) und Fiebig (Jüdische Wundergeschichten 55—57)

anscheinend so große und auffallende Ähnlichkeiten zwischen dem lukanischen Pfingstbericht und der jüdischen Legende finden? Das war nur möglich durch zwei große Fehler, die sie begangen haben. Sie haben zunächst einzelne Züge teils aus Philo und teils aus der späteren rabbinischen Legende herausgegriffen, miteinander verbunden und so Dinge in ein Bild zusammengemengt, die im Prinzip nichts miteinander zu tun haben[29]. Der weitere Fehler liegt darin, daß sie dann dieses selbstgeschaffene neue Bild zurückprojiziert haben in die apostolische Zeit. Daß dieses Vorgehen jedoch unberechtigt war, dürfte sich aus der obigen Untersuchung über die allmähliche Entwicklung der rabbinischen Legende und über das Verhältnis des rabbinischen und des philonischen Berichtes zueinander und zum Pfingstbericht ergeben haben. Man sollte deshalb aufhören, eine literarische Abhängigkeit des biblischen Berichtes über das erste christliche Pfingstfest von der jüdischen Tradition zu behaupten[30].

2. Pfingstbericht und buddhistische Legende.

Noch weniger als die rabbinische Legende kann die Erzählung von der ersten Predigt des Buddha als Quelle für unsere Pfingsterzählung in Frage kommen[31], soweit die buddhistische Legende angeblich von einem Sprachenwunder berichtet. Denn wenn auch nach der Buddhalegende ein jeder der zahllosen Zuhörer glaubte, der Weise blicke auf ihn und spreche zu ihm in seiner eigenen Sprache, so hebt die Erzählung doch eigens hervor, daß es in Wirklichkeit der Dialekt von Magadha war, den Buddha sprach. Die indische Legende setzt sich damit in offenkundigen Gegensatz zu Apg 2, 4, wo ausdrücklich gesagt wird,

[29] In diesem einen Punkte stimmt auch Hans Leisegang, Pneuma hagion 126 f. mit uns überein, wenn er auch nachher S. 128 das Sprachenwunder des Pfingstberichtes mit der jüdischen Sinaitradition in Parallele setzt.

[30] Eine Abhängigkeit des lukanischen Pfingstberichtes von der philonischen bzw. rabbinischen Legende wird gleichfalls deutlich abgelehnt von Luthardt-Zöckler, Das Ev nach Jo und die Apg², 1894, 178 f.; C. F. Nösgen, Die Apg 98 f.; A. Steinmann, Apg⁴ 33; E. Kalinka, Das Pfingstwunder 21 f.; Strack-Billerbeck, Komment. z. NT aus Talm. und Midr. II 604 ff., während dagegen andere, wie z. B. A. Loisy, Les Actes des Apôtres 195 einen Einfluß für möglich, eine Abhängigkeit dagegen nicht für evident halten.

[31] Behauptet wird eine solche Abhängigkeit von Rud. Seydel, Das Ev von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage und Buddhalehre, 1882, 248 u. 299, und von A. Weber, Vedische Beiträge (Sitzungsb. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1897) 605 Anm. 3; vgl. auch neuerdings wieder H. Rust, Wunder der Bibel II: Das Zungenreden im NT, in: Die Okkulte Welt Nr. 103, S. 11.

daß die Jünger begannen λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις. Wenn das Pfingstwunder wirklich ein Sprachenwunder war, wie unten [32] gezeigt werden wird, entfällt jede Parallelität mit dem Hörwunder der Buddhalegende, das seinerseits nach A. Steinmann (Apg [4] 33) und auch nach C. Clemen (Religionsgeschichtl. Erkl. des NT [1909] 261) [32a] seine Vorlage in der jüdischen Sinailegende gefunden hat. Dazu kommt noch vor allem, daß es sich überhaupt nicht mit Sicherheit nachweisen läßt, daß die Buddhalegende vorchristlich ist. Die Aufzeichnung der Buddhalegende stammt zweifellos erst aus einer Zeit, als das Christentum schon bis Nordindien vorgedrungen war (J. Lippl, Buddhismus, in: Lexikon f. Theol. u. Kirche II, 1931, 617). Deshalb lehnen auch Religionsgeschichtler wie C. Clemen [33] die Auffassung von A. Weber und R. Seydel ab.

3. Pfingstbericht und Joel-Weissagung.

Man hat auch versucht, eine literarische Abhängigkeit des Pfingstberichtes von der Weissagung des Propheten Joel festzustellen. Daraus soll das Motiv von dem sturmähnlichen Brausen und den Feuerzungen als Sinnbilder des Hl. Geistes genommen sein [34]. Andere verneinen eine solche Abhängigkeit, und zwar mit Recht [35]. Wohl hat Petrus in seiner Pfingstrede die Absicht, die Erfüllung der atl Weissagung über die Geistesausgießung durch das Pfingstereignis zu erweisen. Aber daß Lukas das Motiv von dem sturmähnlichen Brausen und den feurigen Zungen aus Joel entlehnt hätte, dürfte wohl zu viel behauptet sein. Es möge hier genügen, darauf hinzuweisen, daß Wind und Feuer als Sinnbilder einer Gotteserscheinung und der Gottesnähe dem AT ganz geläufig sind. Man vgl. dazu, was unten [36] über die Erscheinungsformen

[32] S. 93—118.

[32a] Sehr bezeichnend ist, daß in der 2., völlig neubearbeiteten Auflage von 1924 S. 286 ein Hinweis auf diese „Parallele“ fehlt.

[33] Siehe auch den Artikel „Buddhismus und Christentum, geschichtlich“ vom gleichen Autor, in: Relig. in. Gesch. u. Gegenw. I² (1927) 1133. J. Richter sagt in seiner Schrift „Evang. Missionskunde“ II² (1927) 203: „Es ist bis heute trotz alles Scharfsinnes der Gelehrten nicht gelungen, den Nachweis zu erbringen, daß in dem ersten christlichen Jahrhundert, in welchem die ntl Schriften doch entstanden sind, in dem gesamten Umfange der griechisch-römischen Kultur eine Kenntnis des Buddhismus vorhanden gewesen ist.“ E. v. Dobschütz, Die evang. Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 2. Teil: Das NT, Halle 1927, sagt S. 28: „Die Herleitung des Ev oder einzelner seiner Teile aus dem Buddhismus darf wohl als eine überwundene Krankheitsphase angesehen werden“.

[34] H. Leisegang, Pneuma hagion 128 f.

[35] H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukasschriften 209.

[36] S. 74—89.

des Hl. Geistes an Pfingsten gesagt ist. Es liegt also gar kein Grund vor, die Bilder von Sturm und Feuer in der Pfingstgeschichte lediglich aus Joel erklären zu wollen.

4. Pfingstbericht und Dionysos-Kult.

Aus dem gleichen Grund ist es auch unnötig, mit H. Leisegang[37] und P. Fiebig[38] auf ähnliche Erscheinungen des religiösen Enthusiasmus im Dionysos-Kult zur Erklärung der Erscheinungen am ersten christlichen Pfingstfest zurückzugreifen. Nur bei reichlicher Phantasie kann man behaupten, daß hier alles sich völlig decke. Die flammenartig aufstrebende Haartracht des Leidener Dionysoskopfes[39] weckt nur eine ganz vage Erinnerung an die Zungen wie von Feuer, die den Jüngern an Pfingsten erschienen sind. Daß wie in der Hl. Schrift auch bei heidnischen Schriftstellern das Feuer mit dem Gedanken an die Gottheit in Verbindung gebracht wird und ihr Nahen bzw. ihre Gegenwart symbolisiert, erklärt sich leicht aus der Bedeutung des Feuers als eines Elementes, das jegliches Leben bedingt[40], aber in seiner Naturgewalt besonders dem antiken Menschen wie etwas Übermenschliches erscheint (vgl. den Sonnenkult, den Kult des Herdfeuers, die einzelnen Feuergötter bei den verschiedenen Völkern, die Prometheussage u. ä.). So findet sowohl die biblische wie auch die hellenistische Symbolik des Feuers für die Gottheit ihre natürliche Erklärung, ohne daß wir irgendwelche Abhängigkeit anzunehmen brauchen.

Ergebnis der literarischen Untersuchung.

Fassen wir kurz das Ergebnis der literarischen Untersuchung zusammen, so können wir sagen:

1. Der Pfingstbericht stammt nicht aus einer von Lukas übersetzten aramäischen oder einfachhin übernommenen griechischen Quellschrift.

2. Beim Pfingstbericht läßt sich nicht ohne weiteres eine Quellenscheidung vornehmen, d. h. eine Zerlegung in

---

[37] A. a. O. 75.

[38] P. Fiebig, Zu den Wundern in der Apg, in: Angelos 2 (1926) 157.

[39] Siehe die Titelvignette zu H. Leisegang, Der Hl. Geist I (1919).

[40] In der indischen Naturphilosophie, bei Heraklit und teilweise bei der Stoa ist das Feuer Urgrund alles Seins und Werdens. Vgl. dazu auch W. Schmidt und W. Koppers, Völker und Kulturen 1. Teil: Gesellschaft u. Wirtsch. d. Völker [Der Mensch aller Zeiten. Natur und Kultur der Völker der Erde von H. Obermaier, F. Birkner, W. Schmidt und W. Koppers]. III (Regensburg 1924) 429.

schriftliche Quellstücke oder mündliche Traditionsschichten, auf denen er fußt und die als solche leicht erkennbar wären.

3. Der Pfingstbericht ist vielmehr echt lukanisch, d. h. Lukas hat die ihm über das Pfingstereignis vorliegenden Nachrichten oder Berichte in der ihm geläufigen sprachlichen und literarischen Form wiedergegeben. Daß Lukas dabei schriftliche Aufzeichnungen verwertet habe, läßt sich nicht beweisen.

4. Eine literarische Abhängigkeit des lukanischen Pfingstberichtes von jüdischen oder sonstigen außerbiblischen Erzählungen, die gewisse Ähnlichkeiten mit der Pfingsterzählung aufweisen, liegt nicht vor.

C. Der vorliterarische Pfingstbericht.

Ausgehend von dem Pfingstbericht in der uns in der Apg überkommenen Form haben wir bisher die Frage untersucht, ob die lukanische Pfingsterzählung vielleicht eine literarische Entwicklung aufweist, ob etwa der Pfingstbericht zusammengearbeitet ist aus verschiedenen schriftlichen (oder auch nur mündlich fixierten) Quellen, die man heute noch voneinander scheiden kann. Wir sind zu dem Ergebnis gekommen, daß bestimmte Quellen weder voneinander abgegrenzt, noch reinlich geschieden werden können. Die weitere Frage, ob vielleicht unser Pfingstbericht literarisch abhängig ist von anderen mehr oder minder ähnlichen Berichten aus der jüdischen und orientalischen Tradition, mußte gleichfalls negativ beantwortet werden.

Des weiteren erhebt sich nun die Frage, ob sich vielleicht auf Grund des uns erhaltenen schriftlichen Pfingstberichtes etwas ausmachen läßt über die mündliche Pfingsterzählung im Munde der Augen- und Ohrenzeugen, im Munde derer, die das Pfingstereignis weitererzählten, bis es schließlich durch Lukas schriftlich niedergelegt wurde. Kann man gar sagen, die Pfingsterzählung habe eine vorliterarische Entwicklung durchgemacht der Art, daß sie allmählich, besonders unter dem Einfluß der Missionspredigt, eine bestimmte Form angenommen habe, die sich im heutigen Pfingstbericht noch als solche wiedererkennen läßt?

In dieser Richtung arbeitet in neuerer Zeit die formgeschichtliche Methode[1]. Sie will namentlich in den synoptischen Evangelien der Frage nachgehen, in welcher Form sich die mündliche Tradition fortpflanzte bis zum schriftlichen Niederschlag in den Evv. Es „muß erforscht werden, wie der Stoff aussah, ehe er ‚Literatur‘ wurde“[2]. Diese neue Forschungsmethode wäre also an sich geeignet, uns darüber Auskunft zu geben, ob

---

[1] Darüber vgl. besonders E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems (Beihefte zur Zeitschrift für ntl Wiss. 2, 1924). Fascher hat auch eine umfassende Literaturangabe der bis 1924 erschienenen formgeschichtlichen Arbeiten. Dazu E. Florit, Il metodo della „storia delle forme“, Roma 1935.

[2] K. L. Schmidt, Art. „Formgeschichte“, in: Relig. in Gesch. und Gegenwart II[2] (1928) Sp. 639.

sich etwas feststellen läßt über die Form und Gestalt unserer Pfingsterzählung in ihrer vorliterarischen Existenz. Aber die formgeschichtliche Methode läßt sich dabei von der Absicht leiten, „kleine Einheiten als die Elemente der Überlieferung nachzuweisen“ [3]. Sie betrachtet in erster Linie die synoptischen Evv als ihr eigentliches Forschungsgebiet, weil sich hier am klarsten die kleinen Einheiten: Lehrverkündigung (Kerygma), Paradigma, Novelle, Streitgespräch usw. zeigen. Dibelius schließt jedoch die Apg nicht ganz von seiner Untersuchung aus, wenn er diese auch nicht formgeschichtlich, sondern „stilkritisch“ nennt [4].

Um so mehr muß es auffallen, daß bisher die formgeschichtliche bzw. stilkritische Betrachtungweise bei der Untersuchung der Pfingstgeschichte versagt hat. Selbst das Schriftchen von K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis (1919) wird von Dibelius nicht als eigentlich stilkritisch anerkannt [5]. Dibelius selbst vermeidet es sogar, den Pfingstbericht stilkritisch zu untersuchen und den „Anteil des Autors“ (S. 37) an ihm herauszustellen, wie er dies bei dreizehn Abschnitten der Apg tut. Wohl zählt er, wie es scheint, die Pfingsterzählung mit zu den Berichten, die „geformte Tradition enthalten“ [6]. Aber er gesteht [7]: „Aus der ... Pfingstgeschichte läßt sich ..., soviel ich sehe, nicht ohne weiteres eine geformte Tradition herausarbeiten; denn der Anteil des Autors ist beträchtlich und tritt nicht nur in der Predigt [8], sondern wohl auch in dem berühmten Völkerkatalog

[3] M. Dibelius, Stilkritisches zur Apg, in: Eucharisterion, Festschrift für H. Gunkel II (1923) 27.

[4] Außer M. Dibelius, Stilkritisches, vgl. noch vom gleichen Verfasser: Die Formgeschichte des Ev², 1933, 3 f.

[5] M. Dibelius, Zur Formgeschichte des NT, in: Theol. Rundschau N. F. 3 (1931) 240.

[6] Stilkritisches zur Apg 35.

[7] Ebd. 39 f.

[8] S. 28 f. spricht Dibelius von den Reden in der Apg, die „aus überlieferungsgeschichtlichen Gründen schwerlich tradiert sein können, literarisch ihre Parallelen bei den Historikern haben und in ihrem Inhalt oft genug einen späteren Standpunkt zum Ausdruck bringen“. Vgl. dazu auch seine Formgeschichte des Ev² 7. Doch gibt Dibelius wenigstens zu, daß in den Reden der Apg „gelegentlich ältere Formulierungen kerygmatischer oder liturgischer Art benutzt werden“, unter anderem auch in Apg 2. Auch W. Soltau (Zeitschrift f. ntl Wiss. 4 [1903] 133) findet, daß den Petrusreden in Apg 2—4 älteres Quellenmaterial zugrunde liegt.

Zur Frage der Reden in der Apg vgl. A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert, in: Ntl Abh. 8, 3—5 (1921) 146—54; W. Hadorn, Die Apg und ihr geschichtl. Wert, in: Bibl. Zeit- u. Streitfr. 2. Ser. 6. Heft (1906) 15 f. Auch P. Feine, Einleitung in das NT⁵ 74 f. hält im Gegensatz zu Jülicher, Hausrath und Wendland daran fest, daß, wie die

2,9—11 zutage[9]. Andrerseits ist die Gefahr, daß sachkritische Bedenken die Stilkritik verführen, hier besonders groß[10], so daß sich die Erzählung zunächst nicht zur Illustration des stilkritischen Verfahrens eignet."

Also auch die Formgeschichtler sehen sich außerstande, uns Näheres zu sagen über die Art der vorliterarischen Existenz unseres Pfingstberichtes. Das ist ja auch nach dem, was oben (S. 28—46) in der stilistischen und sprachlichen Untersuchung des Pfingstberichtes gesagt worden ist, sehr wohl zu verstehen. Wir werden also sagen müssen, daß es uns nicht möglich ist, auf Grund des uns in Gestalt des heutigen lukanischen Pfingstberichtes vorliegenden literarischen Endergebnisses irgendwelche wesentliche Rückschlüsse auf die vorliterarische Entwicklung der Pfingsterzählung zu machen.

Reden in der Apg überhaupt, so auch die Petrusrede Apg 2 „soviel Charakteristisches und aus der Situation Hervorwachsendes" haben, „daß sie in der Hauptsache als aus der jerusalemischen Überlieferung und aus dem" (von ihm angenommenen) „Memoirenwerk des Lk entnommen behandelt werden müssen". Vgl. auch F. Prat, La théologie de S. Paul I[12] (1924) 12 f.; Gerh. Hartmann, Der Aufbau des Markusevangeliums mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses, in: Ntl Abh. 17, 2—3 (1936) 7—22.

[9] Zur Frage des Völkerkataloges vgl. das S. 41—44 Gesagte.

[10] Dieser Gefahr scheint auch Dibelius erlegen zu sein, wenn er von „Apostel-Anekdoten" der Acta spricht und von der Apg behauptet: „Es ist die Welt der Legende, die wir hier betreten". Er sucht in der Apg nur danach, „wo uns noch die alte Legenden-Tradition in ihrer ursprünglichen Form erhalten ist" (Stilkritisches zur Apg 30).

D. Sinn und Wesen des Pfingstereignisses.

I. Der Ausgangspunkt.

Zur Beantwortung der Frage nach dem Sinn des in Apg 2, 1—13 geschilderten Pfingstereignisses gehen die Erklärer in der Regel von v. 4 aus. Im Verständnis dieser Worte glauben sie den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Pfingstgeschehens gefunden zu haben. Von hier aus suchen sie das Pfingstproblem zu lösen, d. h. sie suchen festzustellen, was damit eigentlich gesagt sein soll, bzw. was sich in Wirklichkeit zugetragen hat, welches, wie sie sagen, der „historische Kern" der Pfingsterzählung sei. Es hat auch den Anschein, als ob tatsächlich diese Worte im Mittelpunkt der Pfingsterzählung stünden. Denn der ganze größere, nun noch folgende Teil des Pfingstberichtes, nämlich v. 5—13, schließt sich an diese Worte an und gibt eine nähere Erläuterung zu ihnen.

Doch können die Ergebnisse, die auf diesem Wege erzielt worden sind, nicht befriedigen. Denn am Ende dieses Weges steht vielfach als Resultat, die Pfingstgeschichte sei ganz oder wenigstens teilweise ungeschichtlich. Auch sieht man sich veranlaßt, dem Verfasser der Apg bei seiner Darstellung des Pfingstereignisses Mißverständnis, tendenziöse Darstellung u. ä. zu unterstellen.

Das kann nicht weiter wundernehmen, wenn man bedenkt, daß in Wahrheit der Kernpunkt des Pfingstberichtes ganz woanders liegt. Man wird zu wesentlich anderen Ergebnissen kommen, wenn man den Schlüssel zur Lösung des Pfingstproblems nicht in den Worten *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* von v. 4^{b} sucht, losgelöst vom ersten Teil des Verses. Der Nachsatz *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς* verbietet schon diese Isolierung und weist zugleich den richtigen Weg, auf dem die Erklärung des Pfingstereignisses gesucht werden muß: in den Worten *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* von v. 4^{a}. Ein Blick in die Kommentare zur Apg bis zu den jüngst erst erschienenen[1] zeigt, wie rasch man mit der Exegese der Worte *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* fertig ist; nur selten wird etwas näher

---

[1] Vgl. z. B. H. W. Beyer, Apg, in: Das NT deutsch; Neues Göttinger Bibelwerk II (1933) 14.

darauf eingegangen[2]. Man wird wohl auch behaupten dürfen, daß hierin ein Mangel der bisherigen Apg-Erklärungen auch auf katholischer Seite liegt, daß man zu wenig die Bedeutung des *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* als des einzig berechtigten Ausgangspunktes für die Erklärung des Pfingstereignisses betonte, daß man in der Exegese nicht zuletzt auch unter dem Einfluß der kritischen Bedenken mehr das Phänomen behandelte, anstatt vor allem das Prinzip dieses Phänomens zu untersuchen. Wie berechtigt es ist, von v. 4ª auszugehen und die Worte *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* als den Wesenskern des Pfingstereignisses zu betrachten, nicht aber die mit den Worten *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* berichtete Erscheinung, sollen folgende Erwägungen zeigen.

Es ist eben gesagt worden, daß die Worte *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* noch einen Nachsatz haben, nämlich *καθὼς . . . αὐτοῖς*. Dieser Nachsatz zeigt, daß das *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* erst etwas Sekundäres ist, daß vielmehr das *πνεῦμα* als Wirkursache im Brennpunkt des Pfingstereignisses steht. In die gleiche Richtung weist auch die Tatsache, daß den Mittelpunkt der Pfingst-erwartung das Kommen des von Jesus verheißenen Hl. Geistes bildet. Schon vor seinem Tode hatte er den Seinigen versprochen, er werde ihnen nach seinem Heimgang zum Vater einen anderen Beistand senden, den Geist der Wahrheit[3]. Und noch kurz vor seiner Himmelfahrt hatte er sie aufgefordert, in der hl. Stadt zu bleiben und die in Aussicht gestellte baldige Sendung des Hl. Geistes zu erwarten (Lk 24, 49; Apg 1, 4 f.). Davon, daß seine Jünger dann seine Zeugen sein sollten „in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenze der Erde“, wenn sie begonnen hätten, *ἑτέραις γλώσσαις* zu reden, sagt der Heiland nichts; wohl aber sollten sie als seine Zeugen in die Welt ziehen, wenn sie die Kraft des auf sie kommenden Hl. Geistes empfangen hätten (Apg 1, 8).

Wenn wir in dem *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* den Kernpunkt des Pfingstereignisses sehen, können wir auch etwas verstehen, was bei so vielen Erklärern großes Befremden hervorruft, daß nämlich Petrus in seiner Pfingstpredigt auf das *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*, so wie wir es verstehen, überhaupt keinen Bezug mehr nimmt. Das wäre vollkommen unverständlich, wenn im *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* wirklich der Wesenskern des Pfingstereignisses gefunden werden müßte. Wohl aber läßt sich das begreifen bei der Annahme, daß dem *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* nur ein sekundäres Element eignet.

---

[2] Siehe bei H. H. Wendt, Apg⁹ 80.

[3] Näheres über die Verheißung siehe S. 69—71.

In die gleiche Richtung weisen auch die übrigen Stellen der Apg, wo wir die beiden strittigen Momente der Pfingstgeschichte, *πνεῦμα* und *λαλεῖν γλώσσαις*, wiederfinden (Apg 10, 44—46; 11, 15; in etwa auch 19, 6). In Apg 10, 44 steht klar das *ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* im Vordergrund: das *λαλεῖν γλώσσαις* als Geschenk des Hl. Geistes ist nur der Erkenntnisgrund, der die Gläubigen auf den Geber schließen läßt. Ganz in Übereinstimmung damit hebt Petrus gleich danach vor den Brüdern in Jerusalem als Wesensstück hervor: „*ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς*".

Wir sind also berechtigt, bei der Lösung der Frage, was sich an Pfingsten eigentlich ereignet hat, worin der Wesenskern des Pfingstgeschehens bestanden hat, nicht von den Worten *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* auszugehen, sondern vielmehr den Bericht „*ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου*" als Herzstück der Pfingsterzählung zu betrachten und von ihm aus den ganzen Pfingstbericht und damit auch das *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* zu verstehen. Wir werden darum zunächst zu untersuchen haben, was die Worte *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* zu bedeuten haben.

II. Der Begriff des *πνεῦμα ἅγιον* in der Pfingsterzählung.

1. Der Begriff des *πνεῦμα ἅγιον* im allgemeinen.

Die Frage, was unter dem *πνεῦμα ἅγιον* der Pfingsterzählung zu verstehen ist, läßt sich nicht so leicht beantworten als es auf den ersten Blick vielleicht scheinen mag. *Πνεῦμα* kann im NT ganz Verschiedenes bedeuten, angefangen mit „Hauch" und „Wind", über das „Lebensprinzip des Menschen" hinweg bis hinauf zur dritten göttlichen Person als letztem Prinzip jeglichen, insbesondere des übernatürlichen Lebens[4].

---

[4] Vgl. dazu außer den ntl Lexica von Zorell[2], 1082—89, Cremer-Kögel[10], 932—54, Bauer[3], 1125—1132, G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT I, 104—107, besonders M. Goguel, La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques 1902; E. W. Winstanley, Spirit in the NT 1908; H. B. Swete, The Holy Spirit in the NT 1909; H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, in: Ntl Abhdlg. 4, 4, 1913; W. Reinhard, Das Wirken des hl. Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus 1918; J. Heinemann, Die Lehre vom Hl. Geist im Judentum und in den Evv, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 66, N. F. 30 (1922) 169—80. 268—79; 67 (1923) 26—35; G. Jackson, What do we mean by the Holy Spirit, in: Hibb. Journ. 24 (1925/26) 499—512; H. Leisegang, Pneuma hagion 1922; Ernest F. Scott, The Spirit in the NT 1923; G. Stettinger, Der Paraklet: Detailstudie zu den

Selbst da, wo durch den Zusatz von *ἅγιον*, *ϑεοῦ* oder *κυρίου* der Begriff gegenüber dem natürlichen *πνεῦμα* stark abgegrenzt wird, bleibt doch immer noch zu untersuchen, ob damit der Hl. Geist in Person gemeint ist oder in einer seiner Gaben und Wirkungen. Ja, einige wollen selbst unter dem *πνεῦμα ἅγιον* eine natürliche, wenn auch außergewöhnliche Gabe und Fähigkeit verstehen, wie z. B. die Fähigkeit zum ekstatischen Reden; so nicht selten in der Pfingstgeschichte.

Wenn Apg 2, 4 gesagt ist: *ἐπλήσϑησαν πάντες πνεύματος ἁγίου,* so scheidet hier *πνεῦμα* in der Bedeutung von „Wind“ aus, trotz der etymologischen Verwandtschaft mit dem v. 2 erwähnten *πνοή*. Nur ein grober, j e d e s über die Natur hinausgehende Geschehen leugnender Rationalismus und Naturalismus konnte zu dieser Erklärung seine Zuflucht nehmen unter Mißachtung der Tatsache, daß der Sturmwind nur, wie das *ὥσπερ* deutlich zeigt, zum Vergleich herangezogen wird, um die in menschliche Begriffe unfaßliche Erscheinungsform des *πνεῦμα* wenigstens in etwa verständlich zu machen.

Ausgeschlossen ist auch *πνεῦμα* als Bezeichnung für das menschliche Lebensprinzip und seine Lebensäußerung. Denn man kann nicht sagen, damit seien die Jünger erst an Pfingsten erfüllt worden.

Viele protestantische Erklärer gehen in der Bestimmung des *πνεῦμα* Apg 2, 4 mit W e n d t[5] einig, der unter Hinweis auf Lk 1, 41. 67 usw. Apg 4, 31 usw. *πνεῦμα* als „Gabe und Trieb zur ekstatischen (prophetischen oder glossolalischen oder sonstwie inspirierten) Rede“ auffaßt. Es ist richtig: das prophetische Reden (im umfassenden Sinn) kann e i n e Folge der Geisterfüllung sein. Aber man faßt diese zu eng, wenn man j e d e s Erfülltwerden vom Hl. Geist einfachhin als Empfang der Gabe, verzückt oder prophetisch zu reden, betrachtet. Der Hinweis auf Lk 1, 15, wo der Engel vom Täufer sagt: „*καὶ πνεύματος ἁγίου πλησϑήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ*“ genügt, um zu zeigen, daß das Erfülltwerden mit dem Hl. Geiste keineswegs immer mit der Gabe,

---

johanneischen Abschiedsreden 1923; A. d i S t e f a n o , L'idea dello Spirito in S. Paolo, in: Nuov. Riv. Stor. 8 (1924) 345—49; H. v. B a e r , Der Hl. Geist in den Lukasschriften 1926; F. B ü c h s e l , Der Geist Gottes im NT 1926; H. W i n d i s c h , Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: Festgabe für A. Jülicher 1927, 110—37; P. G ä c h t e r , Zum Pneumabegriff des hl. Paulus, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 53 (1929) 345—408; W. T o s e t t i , Der Hl. Geist als göttliche Person in den Evv 1918; R. B. H o y l e , The Holy Spirit in St. Paul 1929; R. C a l k i n s , The Holy Spirit 1931; W. M i c h a e l i s , Reich Gottes und Geist Gottes nach dem NT 1931; P. G r e e n , The Holy Ghost 1933.

[5] H. H. W e n d t , Apg[9] 80.

ekstatisch zu reden, gleichgesetzt werden darf. Die Auffassung, πνεῦμα bedeute Gabe zum ekstatischen Reden, wird also dem Begriff des πνεῦμα nicht in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe gerecht.

Dazu kommt, daß das Pfingstereignis von nachhaltigstem Einfluß auf die Apostel und Jünger war. Der Besitz der Gabe allein, in ekstatischem Zustande zu sprechen, konnte nie einen solchen Wandel vollziehen, wie wir ihn bei den Jüngern feststellen müssen [6]. Wenn wir ferner noch die Stellung berücksichtigen, die das Pfingstereignis in der Apg, dem Evangelium des Hl. Geistes, einnimmt, wenn wir beachten, wie der Pfingstgeist nicht nur die Fähigkeit gibt, verzückt zu reden, sondern selbst entscheidend in die Geschicke der jungen Kirche eingreift, z. B. Apg 10, 19; 15, 28; 16, 6 usw., dann werden wir den Begriff des πνεῦμα nicht beschränken auf die prophetische Rednergabe.

2. Der Begriff des πνεῦμα ἅγιον nach den Verheißungen.

Wer den Begriff des πνεῦμα ἅγιον der Pfingstgeschichte bestimmen will, darf vor allem nicht vergessen, daß die Geisterfüllung nicht überraschend, nicht ganz unerwartet kam. Die Jünger waren auf den Geistempfang vorbereitet; ihnen war von Jesus die baldige Taufe mit dem Hl. Geiste in Aussicht gestellt worden. Sie hatten den Befehl erhalten, in Jerusalem zu bleiben und ihn zu erwarten. Wir haben darum auch das Recht, zur Erklärung des πνεῦμα ἅγιον-Begriffes in Apg 2, 4 alle jene Stellen heranzuziehen, in denen den Jüngern das πνεῦμα verheißen wurde [7].

---

[6] Siehe unten S. 133—137.

[7] Die Tatsache, daß die Jünger die Ankunft des Hl. Geistes erwartet haben, ist von W. Michaelis bestritten worden. Er sagt, die Jünger hätten nicht mit der Geistverleihung zu Pfingsten rechnen können; diese sei vielmehr etwas Überraschendes, völlig Unvorbereitetes gewesen. Die Geistverleihung zu Pfingsten sei ja von Jesus nicht vorhergesagt worden. Und zwar hält Michaelis diese seine Ansicht für unbestreitbar; vgl. Täufer, Jesus, Urgemeinde 1928, 123—29. Michaelis kann zu dieser seltsam anmutenden Ansicht nur dadurch kommen, daß er unterscheidet zwischen dem erhöhten Christus und dem Jesus vor seinem Tode; der erhöhte Christus hat wohl den Geist verheißen, nicht aber der auf Erden wandelnde Jesus. Die Geistverheißungen im Jo-Ev werden als wertlos angesehen, die der Synoptiker nicht entsprechend gewürdigt. In Apg 1, 5, wo — im offenen Widerspruch zu seiner Ansicht — von einer baldigen Geistverleihung die Rede ist, betrachtet er die Zeitangabe als spätere Interpolation. Indem Michaelis so sämtliche Weissagungen vom kommenden Geiste einfach beseitigt, gelingt es ihm,

Welcher Art ist nun das πνεῦμα, das Jesus seinen Jüngern in Aussicht stellt?

Den meisten Aufschluß darüber gibt uns das Jo-Ev in den drei Parakletkapiteln 14—16[8]. Jo setzt hier παράκλητος und πνεῦμα, das er πνεῦμα τῆς ἀληθείας nennt, gleich (siehe Jo 14, 16 f.; 15, 26). Was von dem παράκλητος gesagt wird, gilt darum in gleicher Weise auch vom πνεῦμα. Dieser παράκλητος ist „beim Vater"; denn er wird vom Vater gesandt (Jo 15, 26); vom Vater geht er aus (ebd.). Er ist sowohl vom Vater wie vom Sohn verschieden; denn der Vater ist es, der ihn auf Bitten (Jo 14, 16) und im Namen des Sohnes (Jo 14, 26) den Jüngern geben oder senden will (Jo 14, 16. 26). Auch der Sohn ist aktiv an dieser Sendung beteiligt (Jo 15, 26; 16, 7). Eine doppelte Aufgabe hat der Hl. Geist in der Welt: für die Jünger soll er ein Beistand sein gleich dem Sohne (Jo 14, 16), wenn dieser die Welt verlassen hat (Jo 16, 7). Er soll sie alles lehren und an alles erinnern, was Jesus ihnen gesagt hat (Jo 14, 26). Seine Tätigkeit der ungläubigen Welt gegenüber soll darin bestehen, daß er von Jesus Zeugnis ablegt (Jo 15, 26); besonders soll er die widerstrebende Welt davon überzeugen, daß sie infolge ihres Unglaubens in Sünden ist, während die wahre Gerechtigkeit auf seiten Jesu ist, und daß die ungläubige Welt deswegen dem Gottesgericht verfallen ist (Jo 16, 8—11)[9]. Dies ist also der Geist, der nach Jo den Jüngern gesandt werden soll, damit er für immer bei ihnen bleibe (Jo 14, 17).

Ein ähnliches Bild vom kommenden Geist entwerfen auch die Synoptiker, wenn es auch in bezug auf Gedankentiefe nicht das johanneische erreicht. Auch sie kennen die engen Beziehungen zwischen Geist und Vater, wenn sie den Hl. Geist „Geist des Vaters" nennen (Mt 10, 20; Mk 13, 11). Lukas nennt ihn in seiner Apg „Verheißung des Vaters" (1, 4). Der Täufer

---

eine künstliche „Spannung zwischen Geist und Reich, zwischen Geistbesitz und Parusieerwartung" zu schaffen. Nur sucht Michaelis den Grund dieser Spannung nicht in seiner eigenen Konstruktion, sondern in der wider Erwarten schon zu Pfingsten anstatt erst am Weltende stattgefundenen Geistverleihung. Vgl. a. a. O. 122 ff., besonders 126. Ähnliche Gedanken trägt W. Michaelis auch in seiner Schrift „Reich Gottes und Geist Gottes nach dem NT", Basel 1931, vor.

[8] Vgl. die S. 67 f. zitierte Literatur über den Geist im Jo-Ev; dazu noch W. Bartlett, The Coming of the Holy Ghost according to the Fourth Gospel, in: The Exp. Times 37 (1925/26) 72—75; Jan G. Simpson, The Holy Spirit in the Fourth Gospel, in: The Expositor (1925 II) 292—99; Herm. Sasse, Der Paraklet im Jo-Ev, in: Zeitschr. f. ntl Wiss. 24 (1925) 260—77.

[9] Zur Erklärung dieser äußerst schwierigen Jo-Stelle vgl. P. W. von Keppler, Unseres Herrn Trost[2—3] (1914) 234—55.

weist auf Jesus hin, der „mit dem Heiligen Geiste und mit Feuer taufen" wird (Mt 3, 11). Auch nach den Synoptikern soll der Hl. Geist eine besondere Aufgabe in den Jüngern erfüllen: er soll ihnen in der Stunde der Verfolgung eingeben, was sie reden sollen (Lk 12, 12). Ja noch viel mehr: der Einfluß des Hl. Geistes auf die Jünger soll so groß sein, daß nicht mehr die Jünger es sind, die reden, sondern daß der Hl. Geist selber in ihnen redet, wie Mt (10, 20) und Mk (13, 11) eigens betonen.

Wir sehen, das *πνεῦμα*, dessen Kommen verheißen wird, ist weit mehr als irgendeine rein natürliche Gabe oder Anlage. Der Begriff des *πνεῦμα ἅγιον* ist bei weitem nicht erschöpft, wenn man darunter nur eine Befähigung zum ekstatischen Reden versteht. Was den Jüngern mitgeteilt werden sollte, war nicht bloß eine zum Reden befähigende, sondern selbst redende (Mt 10, 20) und selbst belehrende (Jo 16, 13) und darum persönliche Kraft aus der Höhe (Lk 24, 49), von Gott, bei dem sie war, selbst gesandt, nämlich die dritte göttliche Person selbst. Freilich soll mit der Person des Hl. Geistes auch seine Kraft empfangen werden; jedoch ist der Hl. Geist das Primäre, seine Kraft dagegen das Sekundäre, das empfangen wird. Dadurch erst, daß der Hl. Geist auf die Jünger kommt (*ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς* Apg 1, 8)[10], werden sie auch seine Kraft empfangen (*λήμψεσθε δύναμιν*)[11].

3. Das *πνεῦμα ἅγιον* der Pfingstgeschichte.

Verheißen war also die dritte, vom Vater und Sohne verschiedene göttliche Person, die auf die Apostel herabkommen und sie mit ihrer Macht erfüllen sollte. Betrachten wir nunmehr im Lichte dieser Erkenntnis, was v. 4 unter dem *πνεῦμα ἅγιον* verstanden ist. Wendt weist zur Bekräftigung seiner Ansicht, der Hl. Geist sei nicht „im Sinne des Paulus die allen Christen dauernd eignende göttliche Kraft zum Erkennen Gottes und seines Heiles, zum kindlichen Gebete und zur Erfüllung der Gebote Gottes", sondern „die Gabe und der Trieb zur ekstatischen (prophetischen oder glosso-

---

[10] Fr. Spitta gegenüber, der Apg 1, 8 als Interpolation ansieht, weist M. Meinertz in seiner Schrift „Jesus und die Heidenmission"[2] 198—201 überzeugend nach, daß an der Echtheit von v. 8 nicht zu zweifeln ist.

[11] Die Übersetzung „ihr werdet die Kraft des auf euch kommenden Hl. Geistes empfangen", die man hin und wieder findet, ist darum zwar nicht unrichtig, aber ungenau; ganz zutreffend übersetzt J. Schaefer, Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus 1. Teil S. 316: „Aber Kraft werdet ihr empfangen, indem der Hl. Geist auf euch herabkommt . . .". Ähnlich auch A. Steinmann, Apg[4] 23.

lalischen oder sonstwie inspirierten) Rede" hin auf Lk 1,41.67 usw.[12]. Es ist richtig: *πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου* kann tatsächlich diese Bedeutung haben und hat sie auch an den von Wendt zitierten Stellen. Richtig ist ferner, daß, wie v. 4^b und der ganze zweite Teil des Pfingstberichtes beweist, die Bedeutung „Gabe zum ekstatischen Reden" auch gegeben und miteingeschlossen ist. Wendt begeht aber mit so vielen den Fehler zu glauben, damit sei die Bedeutung von *πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου* erschöpft, *πνεῦμα* bedeute nur „Gabe zum ekstatischen Reden". Vers 4 und sein Kontext zeigt dagegen, daß *πνεῦμα ἅγιον* im Pfingstbericht einen anderen, tieferen Sinn haben muß, daß das *πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου* in Apg 2 weit mehr bedeutet als das *πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου* in Lk 1,41.67 usw.

Die Geisterfüllung an Pfingsten geschieht unter ganz besonderen Umständen, unter ganz auffallenden Begleiterscheinungen. Das Kommen des Hl. Geistes wird angekündigt und nach außen hin kundgetan durch die Erscheinung eines gewaltigen Getöses, durch die feuerähnlichen Zungen. Die Mitteilung der Gabe zum ekstatischen Reden allein würde diese auffallenden, außerordentlichen und bedeutsamen Erscheinungen wohl kaum rechtfertigen können[13].

Es darf auch nicht übersehen werden, daß das *πνεῦμα ἅγιον* nach v. 4^b ein gebendes Prinzip ist: „*τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς*". Wohl könnte man vielleicht sagen: „die Gabe zum ekstatischen Reden verlieh ihnen die Möglichkeit, ekstatisch zu reden". Aber welchen Sinn sollte das haben? Wenn *πνεῦμα* „Gabe zum ekstatischen Reden" bedeutet, dann ist dies doch ganz selbstverständlich. Aber warum steht dieses Sätzchen, das dann ja vollständig überflüssig wäre, in dem sonst äußerst knappen, für unser Empfinden viel zuviel an Worten sparenden Pfingstbericht? Sinnvoll dagegen und wohl verständlich wird v. 4, wenn wir unter *πνεῦμα ἅγιον* die dritte göttliche Person verstehen. Dann besagt v. 4: „Die Jünger wurden innerlich mit dem vom Vater und Sohn gesandten Hl. Geist erfüllt. Diese Geisterfüllung tat sich nach außen hin kund in dem *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*". Aber diese äußere Erscheinung darf nicht von der inneren Ursache losgelöst werden: der göttliche Geist, der die Jünger erfüllte, war das eigentliche bewirkende Prinzip. Es möchte fast scheinen, als ob die Worte *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς* gerade verhindern wollten, bei dem *ἤρξαντο λαλεῖν*

---

[12] H. H. Wendt, Apg⁹ 80.

[13] Näheres über die Begleiterscheinungen siehe unten S. 74—89.

ἑτέραις γλώσσαις stehen zu bleiben und dabei das Wesentliche zu übersehen, nämlich daß der Hl. Geist sie erfüllte.

Von großer Wichtigkeit für die Begriffsbestimmung des πνεῦμα ἅγιον der Pfingsterzählung ist weiterhin die Pfingstpredigt Petri[14]. Man hat besonders auf seiten der kritischen Exegese mit Befremden festgestellt, daß in der Pfingstpredigt überhaupt kein Bezug mehr genommen wird auf das λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις (im Sinne von: „in anderen Sprachen reden") [15]. Dieses spielt in der Rede Petri nur insofern eine Rolle, als der dadurch veranlaßte und v. 13 berichtete Spott einiger aus der Menge für Petrus der Anknüpfungs- und Ausgangspunkt seiner Predigt bildete. Deren Gegenstand aber ist ein ganz anderer.

Diese Tatsache muß wirklich befremden, wenn man im πνεῦμα nur die Gabe zum ekstatischen Reden und im λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις das Wesentliche des Pfingstereignisses sieht. Dieses Befremden verschwindet dagegen vollständig, und die Pfingstpredigt ist erst dann vollkommen verständlich, wenn man πνεῦμα ἅγιον als den Geist Gottes faßt, den Gott durch den Mund des Propheten Joel für die messianische Zeit („ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις") in Aussicht gestellt hat. Petrus verkündet seinen Zuhörern: „Diese prophetische Weissagung vom Kommen des Gottesgeistes ist heute erfüllt worden. Mithin ist auch die messianische Zeit angebrochen". Gerade auf das Erscheinen des Gottesgeistes legt Petrus besonderen Nachdruck, um damit den Anbruch der messianischen Periode zu beweisen.

Man darf dagegen nicht einwenden, der Wortlaut der atl Weissagung, wonach die Söhne und Töchter „weissagen" (im weiteren Sinn, d. h. gotterfüllt reden), die Jünglinge Gesichte schauen, die Greise Traumgesichte haben werden usw., spreche gerade gegen die Auffassung von πνεῦμα ἅγιον als der dritten göttlichen Person und für die Ansicht, πνεῦμα bedeute nur „Gabe zum ekstatischen Reden". Denn Petrus macht seinen Zuhörern klar, daß die Weissagung des Propheten Joel eben jetzt am Pfingsttage tatsächlich erfüllt worden ist. Doch wo sind die Jünglinge, die an Pfingsten Gesichte schauten? Wo wird etwas davon erzählt, daß die Greise Traumgesichte hatten? Wo sind gar die Knechte und Mägde, auf die doch auch in der messianischen Zeit der göttliche Geist ausgegossen werden soll (v. 17 f.)? Petrus will gewiß nicht behaupten, daß alle diese Einzelheiten

---

[14] Darauf kann im Rahmen dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden. Sie wird nur insoweit herangezogen, als es zum Verständnis des Pfingstereignisses nötig ist.

[15] Vgl. z. B. Fr. Spitta, Die Apg, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert 1891, 46; O. Pfleiderer, Das Urchristentum I² (1902) 479.

gerade im Augenblick des Pfingstereignisses sich erfüllt hätten. Was dagegen der Redner hervorhebt, ist: die messianische Zeit ist angebrochen; denn Gott hat nun seinen für eben diese Zeit in Aussicht gestellten Geist gesandt.

Wie wenig man hier *πνεῦμα ἅγιον* im Sinne einer bloßen ekstatischen Gabe nehmen darf, zeigt gerade die in verschiedenen Wendungen ausgesprochene und damit stark betonte Universalität der Geisterfüllung, die vor keinem Geschlecht, Alter oder gesellschaftlichem Rang haltmacht. Es lag Petrus vollkommen fern zu behaupten, die Prophetie des Joel sei dadurch in Erfüllung gegangen, daß nun allen die Fähigkeit zuteil geworden sei, in Ekstase zu reden. Die von dem Pfingstprediger betonte Universalität bezieht sich nicht auf die Mitteilung einer einzelnen Geistesgabe, sondern des Geistes selber.

Also auch die Pfingstpredigt zeigt, daß der Begriff des *πνεῦμα ἅγιον* der Pfingsterzählung nicht erschöpft wird, wenn man unter *πνεῦμα* nur die Gabe zum ekstatischen Reden versteht. Das *πνεῦμα ἅγιον* ist vielmehr in Wahrheit „*ἀπὸ τοῦ πνεύματος*“ *θεοῦ* (v. 17), d. h. Gott von Gott.

Zusammenfassend dürfen wir also sagen: Der wesentliche Kern des Pfingstereignisses liegt in der Herabkunft des *πνεῦμα ἅγιον*, der vom Vater und Sohn gesandten dritten göttlichen Person, auf die Jünger.

III. Die Erscheinungsformen des *πνεῦμα ἅγιον*.

1. *Ἦχος*.

Angekündigt wird das Erscheinen des göttlichen Geistes durch ein *ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας*, das plötzlich vom Himmel her ertönt und das ganze Haus erfüllt, in dem die Jünger sich aufhalten[16]. Ein *ἦχος* oder *φωνή* dient auch sonst zur Ankündigung einer Gotteserscheinung: bei der Gesetzgebung am Sinai (Ex 19, 16) und bei dem Erscheinen Gottes zum Gerichte am Ende der Welt (1 Thess 4, 16) ertönt Posaunenschall[17]. Besonders die durch das Gehör wahrnehmbare, mehr

[16] Im Gegensatz dazu sagt E. Kalinka, Das Pfingstwunder 8: „Schon dieses Gebrause war offenbar eine Wirkung des göttlichen Geistes, der in sie gefahren war.“

[17] Nach Mt 24, 31 und 1 Kor 15, 52 dient der Posaunenschall zunächst dazu, alle Menschen, besonders auch die Toten, zu versammeln. Aber letzter Sinn des Posaunenschalls ist doch, allen diesen Menschen die bevorstehende Ankunft des ewigen Richters zu verkünden, worauf auch 1 Thess 4, 16 hinweist.

oder minder starke Bewegung der Luft verkündet Gottes Nahen oder Nähe: für David soll die „Stimme des Schreitens“ (קוֹל צְעָדָה) das Zeichen sein, daß Gott naht und vor ihm herzieht, den feindlichen Philistern entgegen (2 Sm 5, 24). Vor dem Herrn, der dem Elias erscheinen will, geht ein starker und gewaltiger Wind her, der Berge umkehrt und Felsen zerschmettert. Aber der Sturmwind verkündet dem Propheten nur das Nahen, nicht die Nähe seines Gottes. Erst als Elias die „Stimme eines leisen Säuselns“ (קוֹל דְּמָמָה דַקָּה) hört, verhüllt er mit dem Mantel sein Antlitz, weil er weiß, daß Gott ihm jetzt nahe ist (3 Kg 19, 11 f.). Auch bei den antiken Schriftstellern ist die Stimme des Windes ein Symbol der göttlichen Gegenwart; ein außergewöhnliches Getöse kündet der Gottheit Nähe[18]. Besonders naheliegend ist die Symbolik des *ἦχος ὥσπερ πνοῆς* für das Herannahen des *πνεῦμα*. *Πνεῦμα* geht ebenso wie *πνοή* auf die gleiche sprachliche Wurzel *πνέω* zurück und bedeutet ursprünglich gleichfalls „Wind“[19]. Schon Jesus in seinem Gespräch mit Nikodemus dient der Wind als Vergleichsmittel für das geheimnisvolle Wirken gerade des *πνεῦμα* im Menschen (Jo 3, 8). Aber so falsch es wäre, an der Jo-Stelle Bild und Wirklichkeit identifizieren zu wollen, so unberechtigt war es, wenn früher der Rationalismus das Pfingstgeschehen lediglich als Naturereignis mit Sturmwind und Blitz erklären wollte[20]. Das *ὥσπερ* schließt diese Deutung klar aus. Dagegen ist an der Realität des *ἦχος* unter allen Umständen festzuhalten: „*ἐγένετο* . . . *ἦχος*“. Ein Beweis dafür, daß das Pfingstwunder keine bloße Audition war, ist die Tatsache, daß auch die unbefangenen Pfingstzeugen, die sicherlich nicht alle Visionäre waren, das Sturmesbrausen gehört hatten und in Massen zusammengeströmt waren (Apg 2, 6).

Ähnlich wie das Nahen Gottes 3 Kg 19, 11 wird auch in der Pfingsterzählung das Nahen des Hl. Geistes durch ein gewaltiges Brausen angekündigt: *ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας*. Die

---

[18] Cicero (De Haruspicum responso c. 28 Z. 63) sagt: „Etenim haec deorum immortalium vox, haec paene oratio iudicanda est, cum ipse mundus, cum maria atque terrae motu quodam novo contremiscunt et invisitato aliquid sono incredibilique praedicunt.“ Edit. C. F. W. Müller II 2, p. 541. — Der innere Grund dieser Symbolik des Windes dürfte darin zu suchen sein, daß der Wind sehr wohl mit dem Ohr vernommen, aber selbst nie gesehen werden kann. Er bleibt deshalb, besonders dem antiken Menschen, geheimnisvoll in seinem Ursprung und in seinem Ziele (vgl. Jo 3, 8) und ist darum geeignet, die unsichtbare, geheimnisvoll wirkende Gottheit zu versinnbilden.

[19] S. oben S. 67.

[20] Auch A. Schlatter, Die Theologie der Apostel² (1922) 25 spricht noch von Zeichen, „die teils im Bereich der Natur eintraten“.

Wucht dieser Erscheinung wird noch dadurch verstärkt, daß sie *ἄφνω*, ganz plötzlich, einsetzt[21]. Das gewaltige Brausen ähnlich dem eines Sturmwindes hatte einen doppelten Zweck: es sollte den Jüngern das Nahen des von ihnen erwarteten Hl. Geistes ankündigen und die Juden aufmerksam machen auf das große Ereignis, das sich in ihrer Mitte vollzog[22]. Zugleich aber sollte es die Majestät des göttlichen Geistes symbolisieren, der vom Himmel auf die Jünger herniederstieg. Den Zweck, die Bewohner von Jerusalem auf das außerordentliche Ereignis aufmerksam zu machen, konnte ein Getöse ähnlich dem Daherbrausen eines gewaltigen Windes leicht erfüllen. Denn eigentliche Stürme sind in Palästina den Sommermonaten fremd[23]. Auch tritt eine stärkere Luftbewegung erst gegen Abend ein, so daß ein Sturmwind am frühen Morgen (Apg 2, 15) wirklich etwas ist, was sich *ἄφνω*, plötzlich, ereignet.

Besonders mußte den Jerusalemiten auffallen und ihnen zeigen, wo sie des Rätsels Lösung zu suchen hätten, das, was mit den Worten berichtet wird: „*ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι*“ (v. 2). Man hat sich daran gestoßen, daß das Getöse zunächst auf den Ort lokalisiert wird, wo die Jünger versammelt waren, dann aber doch auch in der Stadt vernehmbar war. Die Bewohner könnten nur dann zum Ort der Versammlung geströmt sein, wenn das windesähnliche Brausen ihnen von dorther zu kommen schien; dies hingegen widerspreche dem *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, von woher der *ἦχος* ertönt sei.

---

[21] *Ἄφνω* kann hier nicht „von oben“ bedeuten, was ja an sich möglich wäre. Denn Lukas nimmt es auch an den übrigen vorkommenden Stellen (Apg 16, 25; 28, 6) nur in dem Sinne von „plötzlich, unerwartet“. Auch gibt das *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* schon die Richtung an, aus der der Schall ertönte. Ferner weist das *ἰδού*, das einige Handschriften gleich nach dem ersten *καί* von v. 2 lesen, darauf hin, daß der *ἦχος* plötzlich einsetzte.

[22] Das Wort *φωνή* in v. 6 kann wohl nur dann richtig verstanden werden, wenn man es mit dem *ἦχος* von v. 2 gleichsetzt. Wie *ἦχος* kann auch *φωνή* in Verbindung mit Naturerscheinungen gebraucht werden (so Offb 6, 1 *φωνῇ βροντῆς*). Würde *φωνή* das in v. 4 berichtete Reden der Jünger bezeichnen, so wäre die gebrauchte Einzahl auffallend, wo es doch näher läge, die Mehrzahl zu setzen. Wenn die Juden erst auf das Reden der Jünger hin zusammengeströmt wären, dann könnte man das *γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης* in v. 6 sehr wohl entbehren; denn der Nachsatz *ὅτι ἤκουον . . . λαλούντων αὐτῶν* könnte dann ebensogut Begründung zu dem *συνῆλθεν* wie zum *συνεχύθη* sein. Dagegen ist die Fassung von v. 6 sehr wohl verständlich, wenn das sturmwindähnliche Brausen die Menge veranlaßt hat, zusammenzuströmen und sich nach seinen Ursachen zu erkundigen, das *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* der Jünger dagegen der Grund war für ihre seelische Erschütterung.

[23] Siehe G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I 2 (1928) 513.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, dürfen wir nicht vergessen, daß das windesähnliche Brausen 1. das Nahen des Hl. Geistes den versammelten Jüngern melden und 2. auch den übrigen Juden davon Kunde geben sollte, daß sich mit den Jüngern etwas Außerordentliches zugetragen hatte. Für die Jünger kam das Brausen vom Himmel her und erfüllte schließlich das ganze Haus, so wie der Hl. Geist die Jünger selbst erfüllte. Für die Jerusalemiten dagegen war dann das Haus[25] der Ausgangspunkt ihrer auffälligen Wahrnehmung, die sie alsbald zu ergründen suchten. Dorthin strebte nun die Menge und stieß dabei auf die geisterfüllten Jünger.

2. *Γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός.*

Während für die versammelten Jünger das ihrem Ohr vernehmbare sturmesähnliche Brausen die erste Ankündigung des nahenden Hl. Geistes und die entferntere (*ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*) Vorbereitung auf den Geistesempfang war, wurde ihnen durch das, was sie mit den Augen sahen, die unmittelbare Nähe des Hl. Geistes kundgetan: *ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός.*

Der Aorist *ὤφθην*[26] wird von Lukas mit Vorliebe gebraucht in der Erzählung von präternaturalen Erscheinungen, und zwar entweder Erscheinungen von Gott selbst oder doch wenigstens von Persönlichkeiten, die offenbar in engster Verbindung mit Gott stehen und von ihm gesandt sind[27]. Nur einmal gebraucht Lukas das Wort für das Auftreten des Moses unter seinen streitenden Brüdern (Apg 7, 26 in der Stephanusrede). Dem fast ausschließlichen Gebrauch von *ὤφθην* für eine außerordentliche, übernatürliche Erscheinung bei Lukas und in der Apg entsprechend liegt es darum nahe, auch hier an eine solche Erscheinung zu denken.

Hinsichtlich der Art der Erscheinung kann nun die Frage erhoben werden, ob die Erscheinung der *γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός* eine körperliche oder eingebildete Vision war[28], d. h. ob die Augen

---

[25] Über *οἶκος* und die ganze Örtlichkeit des Pfingstgeschehens vgl. unten S. 126—133.

[26] Siehe S. 33.

[27] Apg 7, 2: Gott erscheint dem Abraham. Lk 24, 34; Apg 9, 17; 13, 31; 26, 16 werden Erscheinungen des Auferstandenen berichtet; Apg 7, 30. 35: Erscheinung des „Engel Gottes“ im AT; Lk 1, 11; 22, 43: Erscheinung eines Engels als Boten Gottes im NT; Erscheinung von Menschen, die in besonderer Beziehung zu Gott stehen (Lk 9, 31: Moses und Elias bei der Verklärungsszene) oder die als Boten Gottes dienen: Apg 16, 9 erscheint ein Mazedonier, der in Paulus die Überzeugung weckt, daß Gott ihn berufen hat (Apg 16, 10).

[28] Über Verzückung und Vision in der Hl. Schrift siehe bei E. Kalt, Bibl. Reallex. II 953 f.

der Jünger eine außerhalb der Sinnesorgane liegende, aber außerordentliche Wirklichkeit geschaut haben, wie z. B. die Familie des Tobias den Erzengel Raphael sah, oder ob es eine rein innere Vision war[29], der keine äußere Wirklichkeit entsprach. Das *αὐτοῖς* ist weder für das eine noch für das andere entscheidend; es kann sowohl mit *ὤφθησαν* wie mit *διαμεριζόμεναι* verbunden werden. Denn bei Lk findet sich *ὤφθην* auch absolut gebraucht (Lk 9, 31: *οἳ ὀφθέντες*), wenn auch die Verbindung mit dem Dativ der Person die Regel ist. Andererseits schreibt Lk auch: „*διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν*“ (Apg 2, 45) neben „*διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς*“ (Lk 22, 17). Nach dem Kontext aber ist an eine reale, außerhalb der Sinnesorgane liegende und durch diese auf gewöhnliche Weise wahrgenommene, wenn auch außerordentliche Erscheinung zu denken[30]. Denn dem *ὤφθησαν γλῶσσαι* entspricht in v. 2 *ἐγένετο ἦχος*. Auch die Erscheinung des Hl. Geistes bei der Taufe Jesu „in körperlicher Gestalt gleich einer Taube“ (Lk 3, 22) wurde mit den Augen wahrgenommen nicht nur von Jesus selbst (Mt 3, 16), sondern auch von dem Täufer (Jo 1, 32). Während jedoch Johannes ausdrücklich bestätigt, daß der Hl. Geist in der Taubengestalt auf dem Heiland blieb, ist anzunehmen, daß die Erscheinung der feurigen Zungen am Pfingsttage nur wenige Augenblicke gewährt hat und lediglich den versammelten Jüngern sichtbar gewesen ist als äußere Erscheinungsform des Hl. Geistes und als Zeichen ihrer unmittelbar bevorstehenden Geisterfüllung. Lk berichtet weder, daß diese Erscheinung blieb, noch wird darüber von seiten der versammelten Menge eine Bemerkung laut. Wir dürfen darum annehmen, daß die äußere Erscheinung verschwand, als der Hl. Geist das Innere der Jünger erfüllte.

Wir haben kein Recht, von einem rein visionären Erlebnis der Jünger zu sprechen, weil der Hl. Geist unter der Gestalt von Feuer erscheint[31]. Die Jünger waren keine Visionäre; das hatte ihr Verhalten den Erscheinungen des Auferstandenen gegenüber gezeigt. Das zeigt vor allem auch ihr Auftreten am Pfingstfest selbst. Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der Petrus den Vorwurf der Trunkenheit zurückwies, hätte er sich auch dagegen verwahrt, wenn jemand aus dem Kreis der ungläubigen Juden

---

[29] So z. B. K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 20.

[30] Das betont schon Ed. Zeller, Die Apg nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, 1854, 83 den rationalistischen Erklärungsversuchen Heinrichs' und Neanders gegenüber; vgl. auch Zöckler, Apg² 177; R. Knopf, Apg³ 12.

[31] Vgl. Th. Zahn, Apg 92; Fr. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 242; H. Rust, Wunder der Bibel I: Die Visionen des NT 54.

behauptet hätte, ihr ganzes Erlebnis sei nur visionär. Aber das geschah nicht; ein jeder sah eben den Pfingstvorgang als ein wirkliches, reales Geschehen an. Petrus baut seine Pfingstpredigt nicht auf einer bloßen Halluzination auf, sondern fußt dabei auf der geschichtlichen Erfüllung des atl Prophetenwortes (Apg 2, 16). Bei allem Erfülltsein vom Hl. Geiste spricht aus seiner Rede doch die felsenfeste Überzeugung: was wir hier erlebt haben, ist kein mystisches Erlebnis, das nur den davon Ergriffenen allein angeht, sondern ein wirkliches Geschehen, zu dem jeder Mensch Stellung nehmen muß. Nicht als Vision, sondern als historische Wirklichkeit ist das Pfingstereignis von den Augenzeugen aufgefaßt worden, das einem jeden, der guten Willens war, die Frage aufdrängte: „Was sollen wir tun?" (Apg 2, 37).

Was war es nun eigentlich, was die Jünger sahen? Der Verfasser sagt schlicht und einfach: „*γλῶσσαι*, Zungen erschienen ihnen". Von diesen *γλῶσσαι* meint Wendt (Apg⁹ 80), sie seien nicht Symbole, sondern die wunderbaren Sprachorgane selbst gewesen, vermittels derer die neue Redeweise hervorgebracht wurde. Der Grund dieser Auffassung ist darin zu suchen, daß man das *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* übersetzt mit: „Sie begannen mit neuen Zungen (= Sprachorganen) zu reden". Es wird später gezeigt werden, daß diese Übersetzung unberechtigt ist[32]. Das Wort *γλῶσσα* bedeutet nämlich, entsprechend dem hebräischen לָשׁוֹן nicht nur das Wesen der Zunge, sondern auch die Form und Gestalt einer Zunge, wie Jos 7, 21. 24 und besonders Js 5, 24 klar beweist. Daß es sich Apg 2, 3 tatsächlich nicht um menschliche Sprachorgane, sondern um eine Erscheinung in Zungenform handeln kann, zeigt der später noch zu erläuternde Zusatz *ὡσεὶ πυρός*.

Schon Dionysius Bar Ṣalîbî fragt in seinem Kommentar zur Apg[33], warum der Hl. Geist auf Christus bei der Taufe in Gestalt einer Taube, auf die Apostel aber in Gestalt von Zungen herabgekommen sei. Diese verschiedenen Erscheinungsweisen erklärt er damit, daß der Hl. Geist auf Christus als den Herrn in Gestalt eines vollkommenen Körpers, auf die Apostel dagegen als seine Diener nur in Gestalt eines Teiles eines Körpers herabgestiegen sei. Diese Erklärung kann nicht befriedigen. Auch der Hinweis auf das *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* allein genügt nicht. Wohl war dies die eine der Geisteswirkungen (*καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς*). Aber es muß hier die ganze

---

[32] Siehe S. 93—97.

[33] Herausg. von J. Sedlaček, in: Corp. Scr. Christ. Orient. Script. Syri Ser. 2 tom. 101, Paris 1910; siehe dort S. 31.

Wirksamkeit des Hl. Geistes ins Auge gefaßt werden, die vorzüglich darin bestehen sollte, die Apostel zu trösten, zu lehren, sie zu erinnern, aus ihnen zu sprechen. Der Hl. Geist sollte zusammen mit ihnen Zeugnis von Christus ablegen und sie befähigen, Christi Zeugen und Verkünder seines Ev zu sein in der hl. Stadt, im hl. Land, ja auf dem ganzen Erdenrund (Apg 1,8)[34]. Unter Berücksichtigung all dieser Tätigkeiten und Wirksamkeiten ist gerade die Zunge ein besonders passendes Symbol des Hl. Geistes.

Das Treffende dieses Zungensymbols zeigt sich ferner in seiner Verbindung mit einem weiteren Sinnbild, mit dem des Feuers. Die *γλῶσσαι,* die erschienen, waren ja *ὡσεὶ πυρός.* Sprechen wir doch auch von dem „züngelnden Feuer".

Feuer galt schon im alten Heidentum als Symbol der göttlichen Gegenwart[35]. Auch im AT verkündet an zahlreichen Stellen das Feuer die Gegenwart Gottes[36], z. B. der brennende Dornbusch (Ex 3,2); das Feuer bei der Gotteserscheinung am Sinai (Ex 19,18; 24,17); die bei Nacht feurige Wolkensäule, in der Gott seinem Volke vorauszog (Ex 14, 20. 24). Wiederholt wird Gott selbst ein verzehrendes Feuer genannt, so z. B. Dt 4,24 (wird Hebr 12,29 zitiert). Man vergleiche dazu noch die Verklärungsszene, wo das Antlitz des Heilandes geschildert wird „leuchtend wie die Sonne" (Mt 17,2), und die Beschreibung der Erscheinung des Menschensohnes in Offb 1,14, wo von seinen Augen gesagt wird, sie seien wie eine Feuerflamme gewesen. Der Grund dieser Symbolik ist nicht nur die Leuchtkraft und der Glanz des Feuers als Sinnbilder der Herrlichkeit Gottes, sondern auch der Unnahbarkeit, Unfaßbarkeit und Geistigkeit Gottes, die durch das Feuer treffend versinnbildet werden.

In Verbindung mit dem Hl. Geiste erscheint das Feuer zum ersten Male in der Bußpredigt des Täufers, wo dieser auf einen Mächtigeren hinweist, der nicht nur, wie er selbst, mit Wasser zur Buße, sondern „mit Hl. Geiste und mit Feuer" taufen wird (Mt 3,11; Lk 3,16). Verwandt mit diesem Täuferwort ist die Voraussage des Auferstandenen kurz vor seiner Himmelfahrt: „Johannes hat mit Wasser getauft; ihr aber werdet mit Hl. Geiste getauft werden in nicht mehr vielen Tagen" (Apg 1,5). An diese Weissagung wird Petrus später erinnert, als er in

---

[34] Siehe auch S. 71.

[35] Vgl. dazu Joh. Jac. Wetstein, Nov. Testam. graec. cum lection. var. nec non comment. pleniore. Tom. 2 (1752) 462 f.

[36] Vgl. zum Folgenden E. Kalt, Bibl. Reallex. I 524 unter „Feuer".

Cäsarea die Geisterfüllung des heidnischen Hauptmanns Kornelius und der Seinigen erlebt (Apg 11, 16). Auf die Frage nach dem Verhältnis des Täuferspruches zur Voraussage des Auferstandenen kann hier nicht näher eingegangen werden[37]. Im Rahmen dieser Arbeit ist nur zu untersuchen, in welchem Verhältnis der Hl. Geist und das Feuer zueinander stehen[38], und ob etwa die genannte „Feuertaufe" in Zusammenhang zu bringen ist mit der Erscheinung von feurigen Zungen am Pfingstfest.

Es sind hier zwei Auffassungen möglich, die beide von den Zeiten der Väter an bis in unsere Tage ihre Anhänger gefunden haben. Nach der einen, die von den meisten katholischen Erklärern vertreten wird (z. B. J. Schaefer. F. Zorell, L. Fonck, D. Buzy, M.-J. Lagrange) ist die Feuertaufe eine Begleiterscheinung der Geistesausgießung am Pfingstfest. Nach der anderen Auffassung, die fast durchweg von den nichtkatholischen Gelehrten verfochten wird, aber auch im katholischen Lager Anhänger hat (z. B. P. Dausch, Pölzl-Innitzer[39]), muß das Feuer vom Zornesfeuer beim messianischen Gericht verstanden werden. Für diese letztere Ansicht spricht der Zusammenhang bei Mt und Lk: sowohl im vorausgehenden, wie im folgenden Vers ist vom strafenden Feuer des messianischen Gerichtes die Rede. Es ist auch auffallend, daß Lukas in seinem Ev (3, 16) wohl von der Taufe mit Hl. Geiste und Feuer spricht, aber in seiner Apg mit keinem Wort erwähnt, daß durch das Pfingstereignis die Weissagung von der Feuertaufe in Erfüllung gegangen

---

[37] Es ist nicht nötig, mit W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde S. 17 den Ausspruch des Heilandes Apg 1, 5 und damit auch Apg 11, 16 als Wiederholung einer früheren in diesem Wortlaut gesprochenen Verheißung zu betrachten. Unter der *ἐπαγγελία ἣν ἠκούσατέ μου* (Apg 1, 4) können auch die Geistweissagungen Jesu in ihrer Gesamtheit verstanden werden. Ja, die beigefügte Zeitbestimmung *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας* schließt sogar die Annahme, es handle sich um das wörtliche Zitat einer früheren Verheißung, aus. Das *ὅτι* zu Beginn von v. 5 ist dann nicht mit einem Anführungszeichen zu übersetzen; es leitet vielmehr eine Erklärung zu dem *μὴ χωρίζεσθαι* ein: „Geht nicht weg von Jerusalem; ihr sollt ja in Bälde mit dem Hl. Geiste getauft werden!" So löst sich leicht die nicht nur von W. Michaelis, sondern auch von anderen, wie Wendt (Apg[9] 68 f.), Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I (1921) 38 f. erhobene Schwierigkeit.

[38] Vgl. dazu W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde 29—34 und H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukasschriften 153—168.

[39] Kommentar zum Ev des hl. Mt[4] (1932) 49. Im Kommentar zum Ev des hl. Luk[3] (1922) 108 nimmt er freilich eine Mittelstellung ein, indem er das Feuer nicht nur vom messianischen Zornesgericht versteht, sondern in *καὶ πυρί* auch einen Hinweis auf die Geistausgießung an Pfingsten sieht.

sei[40]. Weiter ist zu beachten, daß Mk, der nur von einer Taufe mit Hl. Geiste redet (1, 8), auch nachher nichts vom Zornesfeuer Gottes sagt, während die beiden übrigen Synoptiker an das Wort von der Feuertaufe anschließend vom Messias sprechen, der mit der Wurfschaufel in der Hand seine Tenne säubert, um die Spreu in unauslöschlichem Feuer zu verbrennen. Dieser Befund legt nahe, bei der Weissagung der „Feuertaufe" eher an einen Hinweis auf das Zornesfeuer des Gerichtes als an die Feuererscheinungen des Pfingstfestes zu denken. Freilich sind auch so noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Aber soviel darf gesagt werden: es besteht keine eindeutige, klare und sichere Beziehung zwischen dem Pfingstereignis und der Feuertaufe. Wir können darum das Täuferwort von der Feuertaufe aus unsrer weiteren Betrachtung ausschalten.

Wenn also auch in der Frage nach der Beziehung zwischen Feuer und dem Hl. Geist das Täuferwort ausscheidet, so bleibt doch immerhin noch die Tatsache, daß am Pfingstfest der Hl. Geist in Gestalt feuriger Zungen erschienen ist. Warum nun hat der Hl. Geist mit der symbolischen Zungenform zugleich die Feuergestalt verbunden? Der eine Grund ist schon oben angedeutet worden: das Feuer ist das Symbol für die Gegenwart Gottes. Aus dieser Symbolik heraus dürfen wir also gleichfalls einen Schluß ziehen für die Wesensbestimmung des *πνεῦμα ἅγιον* am Pfingstfest: das Feuer soll auch die Gottheit des Pfingstpneumas versinnbilden.

Gegen diesen Schluß kann man nicht einwenden, das Feuer sei sonst doch Werkzeug der Strafe Gottes (Höllenfeuer!) oder Sinnbild einer schweren von Gott gesandten Prüfung (Ps 16, 3). Weder die eine noch die andere Symbolik ist für das Pfingstereignis zutreffend. Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, daß Petrus in seiner Pfingstpredigt die ganze Joelstelle zitiert, wo unter den verschiedenen Wunderzeichen für den „Tag des Herrn" auch das Feuer erwähnt wird. Daß der Prophet Geistesausgießung und Vorzeichen des Endgerichtes sozusagen in einem Atemzuge nennt, ist nicht zu verwundern, weil beides für ihn in die „letzten Tage", d. h. in die messianische Zeit fällt, die er aus weiter Ferne und darum in verkürzter Perspektive sieht. Petrus aber will dadurch, daß er weiter zitiert, weder sagen, daß er die Geistesausgießung eigentlich erst für die Endzeit, d. h. die Zeit des Weltgerichtes erwartet hätte[41], noch daß er die Parusie als unmittelbar bevorstehend betrachte. Vielmehr ver-

[40] Siehe auch H. v. Baer a. a. O. 162.

[41] So W. Michaelis, in: Täufer, Jesus, Urgemeinde 34 u. 122—29.

kündet der Apostelfürst seinen Zuhörern, daß die vom Propheten mit einem Blick geschaute messianische Zeit angebrochen ist, in der es gilt, sich das ewige Heil zu sichern, wenn man nicht am Tage, da der Herr zum Gerichte kommt, verlorengehen will. Das Joel-Zitat widerspricht also nicht der Erkenntnis, daß die Feuerähnlichkeit der Zungen Symbol der Gegenwart des göttlichen Geistes ist.

Gut verständlich wird auch das Feuer als Symbol des Hl. Geistes, wenn wir die besonderen Eigenschaften und Wirkungen des Feuers ins Auge fassen und mit den Wirkungen vergleichen, die der Hl. Geist bei seiner Ankunft an Pfingsten hervorgebracht hat[42]. Das Feuer läutert und reinigt, indem es die minderwertigen Bestandteile aus dem Edelmetall ausscheidet (Nm 31,22 f.; 1 Petr 1,7). So wurden auch die Jünger durch den Empfang des Hl. Geistes geläutert und befreit von vielen Mängeln und Fehlern. Das Feuer härtet und festigt: durch den Geistempfang werden aus den ängstlichen, sich scheu vor den Juden verkriechenden Aposteln starkmütige Bekenner Christi. Das Feuer greift rasch um sich: mit der Sendung des Hl. Geistes beginnt der wunderbar rasche Siegeszug des Christentums. Schon gleich als Folge des Pfingstwunders werden 3000 neue Anhänger gezählt. Das Feuer erleuchtet und erhellt: während Jesus sich oft beklagt über die Schwerfälligkeit der Jünger im Verständnis seiner Lehre, wissen diese, vom Hl. Geiste erfüllt, die Lehre ihres Meisters nicht nur richtig zu verstehen, sondern werden auch aus ungebildeten, schlichten Fischern wortgewaltige Männer und Verkünder des Wortes Gottes. Das Feuer wärmt: die Herzen der Jünger sind von heißer Liebe entflammt zum himmlischen Vater, dessen Lob sie sofort zu singen beginnen; zu ihrem göttlichen Meister, dessen Herrlichkeit sie vor aller Welt verkünden; zu ihren Mitbrüdern, den Menschen, deren ewiges Heil sicherzustellen von nun an ihre ganze Lebensaufgabe ist.

So können wir sehr wohl verstehen, warum der Hl. Geist gerade das Feuer als sichtbares Zeichen seiner Herabkunft am Pfingstfest gewählt hat.

Eines dürfen wir hierbei aber nicht außer acht lassen: das Feuer war keineswegs die Materie, aus der etwa die erschienenen Zungen bestanden. Der Erzähler hütet sich vielmehr davor, die Substanz der Erscheinung näher zu bezeichnen[43] — ein Zeichen

[42] Näheres über die Wirkung und Bedeutung des Geistempfanges für die Jünger s. S. 133—137.

[43] Siehe auch U. Holzmeister, Quid S. Scriptura doceat de Mysterio festi Pentecostes, in: Verb. Dom. 7 (1927) 161 f.

seiner historischen Treue. Er gibt nur den Eindruck wieder, den die Jünger von der sichtbaren Erscheinung empfangen haben, und macht diesen, weil ihm zu seiner genaueren Beschreibung die nötigen Begriffe und Worte fehlen, für seine Leser klar an einer Erscheinung, die ihnen aus der Natur bekannt ist. Dies ist die Bedeutung des in klarer Absicht beigefügten *ὡσεί*[44].

Von den *γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός* wird noch weiter gesagt (v. 3), sie seien *διαμεριζόμεναι* gewesen. Dies läßt verschiedene Auffassungen zu, die sich aber nicht allzu bedeutend voneinander unterscheiden. Nach der einen erschien den versammelten Jüngern zuerst eine kompakte Masse, die mehr oder minder die Form eines Feuerballs oder einer feurigen Kugel hatte, sich in einzelne Teile teilte und schließlich die Form von Zungen annahm (so Ischoʿdâd[45], J. Felten[46], U. Holzmeister[47], J. Belser[48] usw.). Diese Auffassung scheint jedoch dem Wortlaut nicht ganz gerecht zu werden. Denn nach dem Pfingstbericht nahmen die Augen der Jünger eine Mehrheit wahr (*ὤφθησαν*), und zwar sahen sie *γλῶσσαι*, Zungen, also keine kompakte, ungestalte Masse.

Die andere Erklärung betont noch stärker die schon wahrnehmbare Verschiedenheit der einzelnen Zungen, die sich in verschiedene Richtungen trennten (so z. B. Zahn[49]). Es müssen aber die Zungen bei aller Verschiedenheit (*ὤφθησαν*) doch eine

---

[44] Im Zusammenhang damit darf hingewiesen werden auf die besondere Art, lichtvolle Erscheinungen zu schildern, wo der Erzähler gleichfalls mit Hilfe von Vergleichen seinen Lesern die Möglichkeit geben will, sich wenigstens in etwa eine Vorstellung davon zu machen, was die Augenzeugen der Erscheinung eigentlich gesehen haben. Auf die Erscheinung des Hl. Geistes bei der Taufe Jesu ist oben (S. 78) schon hingewiesen worden. Interessant ist hier besonders die Schilderung des Gesichtseindruckes bei der Verklärungsszene nach den einzelnen Evangelisten. Lk sagt (9, 29), aufs äußerste vorsichtig, von dem Antlitz des verklärten Heilandes: es bekam ein anderes Aussehen. Sein Gewand beschreibt er als blendend weiß. Mt sucht 17, 2 das Gesehene durch Vergleiche klarzumachen: „Sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß wie das Licht". Mk dagegen schildert 9, 3 nur das Aussehen der Kleider, dieses aber um so eingehender: „Seine Kleider wurden ganz blendend weiß; kein Walker könnte so bleichen." Ja, in einigen griechischen Handschriften (A, D), sowie in der Vulgata wird das blendende Weiß der Kleider sogar mit dem des Schnees verglichen (*ὡς χιών*), wobei freilich die Erinnerung an Js 1, 18 mitgespielt haben dürfte.

[45] In der Ausgabe von Gibson (s. S. 6 Anm. 39) S. 7.

[46] J. Felten, Apg 75.

[47] U. Holzmeister, Quid S. Scriptura doceat de Mysterio festi Pentecostes, in: Verb. Dom. 7 (1927) 161.

[48] J. Belser, Apg 38.

[49] Th. Zahn, Apg³ 78.

gewisse Einheit gebildet haben; denn sonst wäre das *διαμεριζόμεναι* vollkommen bedeutungslos.

Abzulehnen ist dagegen die seltsame, von J. H. Eichholz unter dem Pseudonym „Micha Erich Soleicht" vertretene[50], aber sofort von Fr. Woken, M. T. Eckhard, J. G. Lakemacher usw.[51] bekämpfte Meinung, als spräche der Pfingstbericht von gespaltenen und zugleich feurigen Zungen im Munde der Jünger. Eine genauere Betrachtung des Wortlautes zeigt, daß die Pfingsterzählung etwas ganz anderes besagen will.

3. Die Tradition von der Geruchserscheinung.

Außer der Ankündigung und Symbolisierung des Pfingstgeschehens durch das Getöse für das Gehör und durch die Zungen wie von Feuer für das Auge weiß zwar nicht der uns überkommene Text der Apg, wohl aber die syrische Kirche auch von einem lieblichen Wohlgeruch zu berichten, der das ganze Haus erfüllt haben soll. Man hat früher dieser Tradition weniger Beachtung geschenkt. Nun hat aber diese Überlieferung nicht nur in den Scholien des hl. Ephräm[52], sondern auch in seinem neuentdeckten Kommentar zur Apg[53] ihren Niederschlag gefunden. Darum muß ernstlich die Frage gestellt werden: welches ist der Ursprung der Erzählung, daß am ersten christlichen Pfingstfest auch ein lieblicher Wohlgeruch wahrzunehmen war?[54]

Diese Tradition läßt sich zuerst beim hl. Ephräm nachweisen[55]. Auch die etwas später (zwischen 390 und 430[56]) entstandene Thaddäuslegende (Doctrina Addai) weiß davon zu berichten[57], ebenso Salomon von Basra (um 1220[58]) im 47. Kapitel

---

[50] Vgl. oben S. 12.

[51] Vgl. oben S. 13.

[52] Herausgegeben von F. C. Conybeare, in: Jackson-Lake, The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles, vol. 3 S. 373—453 (in englischer Übersetzung).

[53] Über diesen s. den instruktiven Aufsatz von A. Merk, Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephräm zur Apg, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 48 (1924) 37—58. 226—60.

[54] Vgl. zur Frage H. J. Cadbury, The odor of the Spirit at Pentecost, in: Journ. of bibl. Lit. 47 (1928) 237—56.

[55] Die diesbezüglichen Texte aus den Bruchstücken seines Kommentars bringt in lateinischer Übersetzung Jackson-Lake (s. Anm. 52) S. 396, die aus dem Katenenkommentar in englischer Übersetzung das gleiche Werk S. 397 u. 399. Die Scholien finden sich in deutscher Übersetzung in dem angeführten Aufsatz von A. Merk 228 f.

[56] O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I[2] 593.

[57] Eb. Nestle teilt in Zeitschr. f. ntl. Wiss. 4 (1903) 272 die Stelle nach Lagarde, Rel. iur. eccl. antiqu. gr. S. 93 mit.

[58] Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche 9 (1937) 130.

seiner „Biene“[59]. Alle diese verschiedenen Texte stellt Cadbury in seinem angezogenen Artikel (S. 237 f. und S. 253 f.) zusammen, so daß sich hier eine Wiedergabe erübrigt. Ob auch der um 850 lebende nestorianische Bischof Ischoʿdâd von Merw in seinem Kommentar zur Apg[60] von einer Geruchserscheinung etwas weiß, ist strittig. Cadbury[61] behauptet es, aber zu Unrecht, wie der genauere Wortlaut[62] beweist.

Die Geruchserscheinung an Pfingsten findet sich also ausschließlich in der syrischen Kirche bezeugt; die Tradition hierüber läßt sich bis auf Ephräm zurückverfolgen, unter dessen Einfluß wohl die Späteren standen. Aber die Frage ist eben: wie kommt der syrische Kirchenlehrer zur Annahme, an Pfingsten sei der Hl. Geist auch unter dem Symbol eines lieblichen Wohlgeruches erschienen?

Es scheint naheliegend, die Frage etwas zu verschieben durch die Annahme, Ephräm habe schon in seinem Text der Apg von der Erscheinung des Wohlgeruches gelesen[63]. Aber dies ist nicht über jeden Zweifel erhaben. Das Scholion zu Apg 2, 2 muß nicht, wie Merk annimmt, unbedingt ein Textzitat sein. Man vergleiche einmal den Text dieses „Zitates“ mit dem Text, den uns alle griechischen Textzeugen, Codex D nicht ausgenommen, bieten, so wird man doch bedeutsame Unterschiede feststellen müssen:

Ephräm	Griech. Handschriften
„Die Stimme eines starken Sturmes entstand an dem Ort, an dem die Apostel Jesu versammelt waren, und ein angenehmer Wohlgeruch strömte bei dem Wehen des Sturmes aus und das ganze Haus wurde erfüllt.“	„Und (siehe) da entstand plötzlich vom Himmel her ein Brausen wie vom Wehen eines gewaltigen Windes, und es erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen.“

Der Wortlaut bei Ephräm macht zweifelsohne eher den Eindruck einer Paraphrase als den eines Zitates (vgl. die Verdoppelungen „Stimme eines starken Sturmes“ — „Wehen des Sturmes“; der „Ort, an dem die Apostel Jesu versammelt waren“ — „das ganze Haus“). Wohl spricht Ephräm „so häufig und so bestimmt von diesem Wohlgeruch, beruft sich auf denselben als Erweis der Sendung des Geistes und läßt selbst Petrus darauf Bezug nehmen“[64]. Aber es darf auch nicht übersehen werden, daß

---

[59] Vgl. dazu Cadbury a. a. O. S. 254 Anm. 67.

[60] M. D. Gibson, The Comment. of Ishoʿdâd of Merv., vol. IV: Acts, in: Horae sem. X.

[61] Siehe Anm. 59.

[62] Siehe diesen oben S. 6.

[63] So A. Merk, a. a. O. 228 f.

[64] A. Merk, a. a. O. 229.

Ephräm gerade in der Pfingstpredigt den hl. Petrus auch Gedankenbeziehungen zu den Zeiten des Assyrerkönigs Sninakerim herstellen läßt, bevor er auf den „odor internus“ hinweist[65]. Muß man aber deswegen annehmen, Ephräm hätte diese Anspielung auf den Assyrerkönig gleichfalls schon in seinem Apg-Text vorgefunden? Näherliegend ist es vielmehr, in beiden Fällen mehr an eine Paraphrase des biblischen Pfingstberichtes als an eine eigentliche Textform zu denken. Irgendwelche Anhaltspunkte dafür, daß die letzte Ursache der Erzählung von der Geruchserscheinung in irgendeiner Handschrift der Apg oder gar in der ursprünglichen Textform zu suchen sei, bieten sich uns in dem handschriftlichen Befund nicht: auch nicht eine der uns erhaltenen Handschriften weiß von einer Geruchserscheinung zu berichten.

Aber wie kam die Erzählung von der Geruchserscheinung in den Pfingstbericht der syrischen Kirchenväter und Theologen, gleichviel, ob sie nur durch die Tradition oder auch durch irgendeinen uns verlorengegangenen Textzeugen begründet war?

Unbefriedigend ist die Erklärung aus einem Schreibfehler oder aus einer an sich möglichen Verwechselung der syrischen Bezeichnung für Wind (ܪܘܚܐ) und Geruch (ܪܝܚܐ). Denn es darf nicht übersehen werden, daß Ephräm durchweg eine Trias von sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen kennt: die hörbare Stimme, den wahrnehmbaren Geruch und die sichtbaren Zungen[66].

Aus dem gleichen Grunde kann der liebliche Wohlgeruch auch keine spätere Umdeutung des *ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας* sein, wie Harnack meint[67]. Auch die von ihm angeführte Doctrina Addai zeigt klar die Dreiheit *φωνὴ . . . καὶ ὀσμὴ . . . καὶ γλῶσσαι.*

Darum denken Merk sowohl wie auch Cadbury an Einflüsse von seiten religiöser Vorstellungen außerhalb des Christentums. E. Lohmeyer[68] hat gezeigt, daß die Vorstellung vom göttlichen Wohlgeruch Gemeingut verschiedener antiker Religionen gewesen ist; besonders Gotteserscheinungen waren in der antiken Auffassung ganz allgemein mit Geruchswahrnehmungen verbunden. Es ist darum nicht ausgeschlossen, daß durch die

---

[65] Siehe Jackson-Lake (vgl. S. 85 Anm. 52) 396.

[66] Vgl. hierzu sowohl seinen Kommentar zu 2, 15—22. 29 (Jackson-Lake 396), wie auch das Scholion zu 2, 32 (S. 399); auch im Scholion zu 2, 6—8 (S. 397) werden Geruch und Wind wohl unterschieden.

[67] A. v. Harnack, Zu Eusebius H. e. IV, 15, 37, in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 2 (1877—78) 295, Anm. 4.

[68] E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch. Sitz.-Ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. X (1919) 9. Abhdlg.; vgl. dazu S. 24. Vgl. J. Ziegler, Dulcedo Dei (Atl Abhdlg. 13, 2 [1937]) 60 ff.

Kenntnis dieser religiösen Anschauungen auch die mündliche Pfingsterzählung später eine Erweiterung nach dieser Seite hin erfahren hat. Besonders auffallend ist die nahe Verwandtschaft der durch Hippolyth erhaltenen Basilides-Stelle, auf die Harnack[69] aufmerksam macht, mit unserem Pfingstbericht. Die Worte des Gnostikers aus dem 2. Jahrhundert „*ἀπὸ τοῦ πνεύματος του ἁγίου φερομένη ὀσμὴ ἄνωθεν κάτω*“ finden sich fast sämtlich im lukanischen Pfingsttext wieder, besonders wenn man das biblische *ἄφνω* mit „von oben“ übersetzt. Gerade von dieser Seite könnte darum der Einfluß sehr stark gewesen sein. Beweisen läßt sich das freilich nicht, zumal auch noch andere Erwägungen zur Vorsicht und Zurückhaltung mahnen.

So deutet beispielsweise Cadbury (a. a. O. 254 A. 67) einen anderen Weg der Erklärung an. Ischo'dâd von Merw[70] berichtet nämlich über das Pfingstereignis: „Und ein sanfter (ܡܒܣܡܐ) Wind wurde wahrgenommen inmitten des Obergemaches“. Cadbury möchte dieses ܡܒܣܡܐ lieber mit „lieblich“ oder „wohlriechend“ übersetzen und findet hier ein Beispiel, wie im Verlaufe der Übersetzung die Bedeutung von „Geruch“ auftreten und verschwinden kann.

Doch ist hier besser Gibson beizupflichten, die ܡܒܣܡܐ mit „sanft“ überträgt. „Sanft“ oder „lieblich“ dürfte wohl die ursprüngliche Bedeutung sein; vgl. Ez 20, 41: „Zu einem Wohlgeruch der Lieblichkeit (ניחח) werde ich euch aufnehmen“. Auch die Wurzel ܒܣܡ und die Derivata bezeichnen das Liebliche, Angenehme einfachhin[71]. Die Bedeutung „wohlriechend“ oder „Wohlgeruch“ ist eine Spezialisierung und darum erst etwas Sekundäres.

Es sei hier ein anderer Lösungsversuch vorgeschlagen. Schon Eb. Nestle weist hin[72] auf ein von H. Goussen[73] veröffentlichtes Bruchstück, das auf Tatians Diatessaron zurückgehen soll[74]. Darin heißt es anschließend an den Bericht über die Taufe Jesu im Jordan: „Et statim, ut diatessarone testatur, lumen refulsit magnum, et supra Jordanem effusae sunt nubes candidae et

[69] Siehe Anm. 67.

[70] In der Ausgabe von Gibson (vgl. S. 86 Anm. 60) S. 7 (fol. 212a); der syrische Text S. 10.

[71] Siehe K. Brockelmann, Lexicon syriacum², 1928, 80 f.

[72] Eb. Nestle, Der süße Wohlgeruch als Erweis des Hl. Geistes, in: Zeitschr. f. ntl. Wiss. 7 (1906) 95 f.

[73] H. Goussen, Studia theol. fasc. 1 (1895) 63.

[74] J. Rendel Harris, Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron (Ld. 1895) 44, hält dies nicht für absolut sicher; Ischo'dâd (f. 43r) zitiert es freilich als tatianisch. (Der Codex Fuldensis, ed. Ranke S. 40, weiß nichts von besonderen Erscheinungen.)

apparuere exercitus multi spirituum, qui collaudabant in aere et stetit quietus Jordanes a motu suo aquis iam non motis et odor aromatum exinde diffundebatur". Freilich weiß die arabische Übersetzung des Diatessarons[75] weder von einer Licht- noch von einer Geruchserscheinung bei der Taufszene etwas. Aber wenn dieser erweiterte Taufbericht tatsächlich bei Tatian zu finden war, so dürfte damit wenigstens der Weg gewiesen sein, wie die Legende von der Geruchserscheinung später in die Pfingsterzählung gekommen ist: aus der legendären Umrankung des Berichtes über die Taufe Jesu am Jordan. Der ursprüngliche ev Bericht über diese Jordantaufe wurde bald legendär ausgeschmückt[76]. Vielleicht war hier neben Einflüssen der Taufliturgie und der Liturgie des Epiphaniefestes auch ein Einfluß aus dem Osten mitbestimmend. Die Tatsache, daß diese legendäre Umdichtung besonders bei den Syrern belegt ist und auch auf mandäische Kreise nicht ohne Einfluß geblieben ist[77], weist darauf hin. Allerdings ist uns kein apokryphes Ev erhalten, das uns außer von einer Lichterscheinung auch von einer Geruchswahrnehmung bei der Taufe am Jordan zu erzählen weiß.

IV. Der Wesenskern des Pfingstereignisses.

1. Die äußeren Zeichen.

Aus dem Brausen gleich dem eines Sturmwindes, das das ganze Haus erfüllte, und besonders aus den feuerähnlichen Zungen, die ihnen erschienen, erkannten die Jünger, daß nun der Augenblick gekommen war, bis zu dem sie Jerusalem nicht verlassen sollten (Apg 1,4). Aber nicht nur das Herannahen des Hl. Geistes, sondern auch die Ausrüstung mit der Kraft aus der Höhe selbst vollzog sich unter nach außen hin sichtbaren Zeichen. V. 3 fährt im Anschluß an die Worte „*καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός*" fort: „*καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν*".

Das *ἐκάθισεν* und die Frage nach seinem Subjekt hat schon viel Kopfzerbrechen gemacht. Der Plural *ἐκάθισαν* aber, den ℵ*

[75] Ins Deutsche übertragen von E. Preuschen, herausgegeben von A. Pott, Heidelberg 1926; vgl. S. 74.

[76] Vgl. E. Hennecke, Ntl Apokryphen², 1924, 29 u. 44 f.; H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage, in: Sitzungsber. d. Pr. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1930 (XXVII) 597.

[77] Siehe J. Schmid, Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage, in: Bibl. Ztschr. 20 (1932) 131.

und D lesen, zeigt zu sehr das Bestreben, die bestehenden Schwierigkeiten zu umgehen, und entpuppt sich leicht als Angleichung an die benachbarten Plurale *ὤφθησαν, ἐπλήσθησαν* usw., als daß er gegen die textkritische Bezeugung für ursprünglich angesehen werden könnte. Wir müssen darum für den Singular *ἐκάθισεν* ein annehmbares Subjekt suchen.

Hier sind schon so ziemlich alle Möglichkeiten ausgeschöpft worden. *Πῦρ* als das ihm zunächststehende Substantiv scheidet von vornherein aus, weil ein wirkliches Feuer überhaupt nicht vorhanden war und nur zum Vergleich herangezogen worden ist[1]. Auch die *γλῶσσαι* kommen als Plural nicht in Frage. Dagegen wollen viele der Exegeten daraus einen Singular *γλῶσσα* herausziehen und als logisches Subjekt zu *ἐκάθισεν* ergänzen, weil von diesen Zungen je eine sich auf jedem Jünger niedergelassen habe[2]. Wieder andere fassen das Sätzchen als ein durch den Fortgang der Erzählung bedingtes Anakoluth auf und ziehen *πνεῦμα ἅγιον* als logisches Subjekt aus dem folgenden „*καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου*" heraus[3].

Ob nicht Lukas das *ἐκάθισεν* mit einer gewissen Absicht ohne förmliches Subjekt gelassen hat? *Ἐκάθισεν* steht in der Mitte zwischen *ὤφθησαν γλῶσσαι* und *ἐπλήσθησαν πνεύματος ἁγίου* und stellt die Verbindung her zwischen der äußeren Erscheinung und dem inneren Vorgang. Vielleicht wollte der Erzähler gerade dadurch, daß er das Subjekt offen ließ, ausdrücken, daß je eine Zunge sich auf einem jeden der Versammelten niederließ und mit der Zungenerscheinung auch zuletzt der Hl. Geist, daß also hier das äußere Zeichen in die innere Wirkung übergeht, die nun mit den Worten geschildert wird: „*καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου*". Diese Feinheit des sprachlichen Ausdrucks läßt sich allerdings in der deutschen Übersetzung nicht gut wiedergeben; auch ein „es" als Ergänzung zu *ἐκάθισεν* würde den Kern der Sache nicht ganz treffen.

2. Das Pfingstereignis selbst.

Um die inhaltsschweren Worte „*ἐπλήσθησαν πνεύματος ἁγίου*" recht zu verstehen, müssen wir uns noch einmal kurz erinnern, was oben über den Begriff des *πνεῦμα ἅγιον* in der Pfingstgeschichte

---

[1] So z. B. J. Felten, Apg S. 75; E. Kalinka, Das Pfingstwunder 6; E. Jacquier, Les Actes des Apôtres 45; U. Holzmeister, in: Verb. Dom. 7 (1927) 161.

[2] J. Felten, Apg S. 75; J. Knabenbauer, Comment. in Act. Ap. 42; H. H. Wendt, Apg⁹ S. 80; E. Jacquier, Les Actes des Apôtres S. 45; A. Steinmann, Apg⁴ S. 29.

[3] E. Kalinka, Das Pfingstwunder 6.

gesagt worden ist[4]: die Kraft aus der Höhe, die den Aposteln verheißen war, und die immer bei ihnen bleiben sollte, ist nicht eine rein natürliche Gabe oder Anlage, etwa zum ekstatischen Reden. Was am Pfingsttage unter so ganz auffallenden Zeichen und Begleiterscheinungen auf die Jünger herabkam, war der Geist Gottes, nicht im Sinn einer außergewöhnlichen, von Gott bestimmten Menschen auch schon früher verliehenen Gabe[5], sondern der Geist Gottes *κατ' ἐξοχήν,* d. h. die dritte göttliche Person, vom Vater und Sohne den Menschen gesandt.

Von diesem Hl. Geiste wird nun berichtet, daß er alle Anwesenden „erfüllte": *„ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου"*. Im Pfingstbericht heißt es nicht etwa nur, wie bei anderen Gelegenheiten, den Jüngern sei der Geist „gegeben worden" (Apg 8, 18), er sei „über sie gekommen" (Apg 8, 16; 10, 44; 11, 15) oder sie hätten den Hl. Geist „empfangen" (Apg 8, 15. 17. 19), sondern sie seien von ihm erfüllt worden. Zum Verständnis dieses „Erfülltwerden" sei zunächst auf eine andere Ausdrucksweise hingewiesen, deren sich der Heiland bediente (Apg 1, 5) und die Petrus später wiederaufnimmt (Apg 11, 16). Der Heiland kündet nämlich seinen Jüngern an, sie sollten *„βαπτισθῆναι ἐν πνεύματι ἁγίῳ". Βαπτίζειν,* das Frequentativ von *βάπτειν,* heißt in seiner primitiven Bedeutung „immer wieder untertauchen"[6]. Das Untertauchen kann geschehen, um dadurch eine Reinigung zu vollziehen (Mk 7, 4; Lk 11, 38), oder, wie bei den verschiedenen Taufriten, um eine innere Reinigung zu versinnbilden (Mt 3, 6; Mk 1, 5 usw.). Im Munde Jesu hat das Passivum *βαπτισθῆναι* auch noch einen anderen Sinn. Wenn z. B. Jesus fragt (Mk 10,38): „Könnt ihr... mit der Taufe getauft werden, mit der ich getauft werde?", oder wenn er von sich selbst sagt (Lk 12, 50): „Doch mit einer Taufe muß ich getauft werden, und wie drängt es mich, bis sie vollendet ist", dann liegt diesen Worten das Bild vom Bad der Reinigung vollständig fern. Im Munde Jesu ist hier der Ausdruck „getauft werden" ein Sinnbild für die große Menge, für die Fülle dessen, was über ihn kommen wird, und zwar an Leid[7]. Dementsprechend wird auch das Heilandswort von der

---

[4] Siehe 67—74.

[5] Vgl. z. B. 1 Sm 10, 10.

[6] Siehe F. Zorell, Lex. graec. NT² Sp. 209; G. Kittel, Theolog. Wörterbuch zum NT I (1933) 527 f. (Art. *βάπτω, βαπτίζω*) von A. Oepke.

[7] Auch außerhalb der biblischen Urkunden finden wir im hellenistischen Zeitalter das gleiche Bild von „Taufen" als Bezeichnung für die große Menge Unglückes, das über Menschen kommt. So heißt es z. B. in einem griechischen Papyrus (Les papyrus grecs du musée du Louvre, Paris 1866, 47, 13: . . . *κἂν ἴδῃς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα.* Das *βαπτιζώμεθα* entspricht offen-

Taufe im Hl. Geiste zu verstehen sein: er will damit nicht eigentlich die Reinigung durch den Hl. Geist versinnbilden[8], sondern die reiche Fülle. Diese wird so groß sein, daß die Jünger ganz in sie hineingetaucht werden können, so daß die Jünger ganz vom Hl. Geist umschlossen sind, d. h. vollständig unter der Macht und dem Einfluß des Hl. Geistes stehen[9].

In ähnlicher Weise drückt auch das *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* die Fülle des Hl. Geistes aus, aber nach einer anderen Seite. Während das Bild von der Geistestaufe die Jünger sozusagen ganz in den Hl. Geist und seinen Einfluß hineinstellt, so daß der Hl. Geist sie ganz umschließt, will das *ἐπλήσθησαν* besagen, daß der Hl. Geist in die Jünger einging, ihr ganzes Innere bis in seine tiefsten Tiefen erfüllte, so daß sie ganz durchdrungen waren vom Hl. Geiste. Sie empfingen den Hl. Geist in der Fülle, die ihre begrenzte, endliche Menschennatur überhaupt fassen konnte. Das bedeuten die Worte *ἐπλήσθησαν πνεύματος ἁγίου*[10].

3. Die beteiligten Personen.

Wer waren nun diejenigen, die den Hl. Geist in so reicher Fülle empfingen? Der Pfingstbericht sagt darüber einfachhin: *πάντες*. Es waren alle diejenigen, die sich an demselben Ort (*ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό*) versammelt hatten, um den Hl. Geist zu erwarten[11]. Etwas Näheres darüber, wer zu diesen *πάντες* zählte, sagt

---

sichtlich dem *ἐνβέβληκαν* von Z. 8—9. Vgl. diese Stelle auch bei U. Wilcken, Urkunden aus der Ptolemäerzeit (ältere Funde) 1. Bd. Papyri aus Unterägypten, Berlin u. Leipzig 1927, S. 332 Zeile 11—13, sowie seinen Kommentar zu *βαπτίζειν* 334.

[8] So E. Jacquier, Les Actes des Apôtres 14. Jacquier kann sich nicht auf die Prophetenstellen Joel 3, 1 und Js 44, 3 berufen. Denn die Parallele im nämlichen Vers von Js 44: „Ich will Wasser ausgießen über den, der da dürstet, und Ströme über die lechzende Gegend" zeigen, daß das „Ausgießen" des Hl. Geistes nicht ein Sinnbild des reinigenden Bades ist, sondern der reichen, jedes Begehren stillenden Fülle.

[9] So wird die Stelle auch von J. Knabenbauer, Comm. in Act. Ap. 27 und A. Camerlynck-Vander Heeren, Comm. in Act. Ap.[7], 1923, 105, sowie von anderen verstanden.

[10] An anderer Stelle wird gezeigt werden müssen, wie diese Erfüllung mit Hl. Geiste abzugrenzen ist gegen andere Ereignisse, die mit ähnlichen Worten berichtet werden. (Siehe unter „Einzigartigkeit des Pfingstereignisses" S. 156—163). Auch aus der Besprechung der Geisteswirkungen an den Jüngern und der Bedeutung des Pfingstereignisses für diese (133—137) wird noch mehr Licht auf die Worte „*ἐπλήσθησαν πνεύματος ἁγίου*" fallen.

[11] In dem Sitzen der versammelten Jünger (*ἦσαν καθήμενοι*) sieht man mit Recht den Ausdruck ihrer Erwartung des Kommenden; vgl. Lk 24, 49: „*ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσεσθε ἐξ ὕψους δύναμιν*", wo dem *καθίσατε* gleichfalls der Gedanke der Erwartung unterlegt wird.

uns die Pfingstgeschichte nicht. Wir müssen dies darum aus dem Zusammenhang erschließen, ein Beweis, daß der Pfingstbericht keine in sich geschlossene Erzählung ist[12], die etwa in einer Übersetzung vom Verfasser mit anderen Erzählungen verbunden wurde[13], sondern bewußt an das in c. 1 Berichtete angeschlossen ist. Von der Pfingsterzählung laufen auch, wie später zu zeigen sein wird[14], zahlreiche Verbindungsfäden zu den Erzählungen der folgenden Kapitel der Apg. Die Pfingsterzählung schließt unmittelbar an den Bericht von der Wahl des Apostels Matthias an, bei der nach Apg 1, 15 eine Zahl von etwa 120 Jüngern versammelt war. Die Ansicht, nur die zwölf Apostel seien des Geistempfanges teilhaftig geworden, läßt sich zwar bis ins 4. Jahrhundert zurückverfolgen[15], würde aber ihre Erklärung darin finden, daß einige Handschriften[16] dem *πάντες* ein *οἱ ἀπόστολοι* hinzufügen, während die meisten Codices durch das einfache *πάντες* auf Apg 1, 15 und damit auf die 120 Jünger zurückverweisen. Nach Ausweis von 1 Kor 15, 6 betrug zwar die Gesamtzahl der Christusgläubigen mindestens 500. Es liegt jedoch kein Grund vor, unter den *πάντες* diese insgesamt zu verstehen[17]; denn das *πάντες* des Pfingstberichtes ist nach seinem Kontext zu erklären, in den es der Verfasser gestellt hat. Das Gleiche gilt auch gegen Th. Zahn[18], der unter den *πάντες* zweihundert Jünger verstehen möchte.

V. Die Wirkungen der Geisterfüllung: Sprachenwunder und Ekstase.

1. Der Bericht über das Sprachenwunder.

Die Tatsache, daß ein jeder von den versammelten Jüngern innerlich mit dem Hl. Geiste erfüllt wurde, war daraus sicher zu erkennen, daß eine von den erschienenen Zungen sich auf einem

---

[12] Nach G. P. Wetter, Das älteste hellenistische Christentum, in: Archiv f. Rel.-Wiss. 21 (1922) 400 f., ist der Pfingstbericht wie verschiedene andere Apg-Perikopen zuerst ganz für sich verfaßt und tradiert worden.

[13] Siehe S. 23. Für die Ansicht von K. L. Schmidt (Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 8. 10 und 11), zwischen Kapitel 1 und 2 liege eine Fuge, ein Zusammenhang der Pfingsterzählung nach rückwärts liege nicht vor, sucht man vergeblich nach stichhaltigen Gründen.

[14] Siehe S. 159—163.

[15] Siehe Th. Zahn, Apg I³ 74 Anm. 57.

[16] Vgl. H. v. Soden, Die Schriften des NT 2. Teil (Text) ad locum (S. 494).

[17] So A. Steinmann, Apg⁴ 28 und G. P. Wetter, Arch. f. Rel.-Wiss. 21 (1922) 403.

[18] Apg 72—74.

jeden von ihnen niederließ. Aber in noch viel stärkerem Maße machten die Wirkungen dieser Geisterfüllung kund, was sich mit den Jüngern ereignet hatte, Wirkungen, die weiterhin bestätigen, was oben über die Natur des Pfingstereignisses und des *πνεῦμα ἅγιον* gesagt worden ist.

Über die erste der Geisteswirkungen berichtet Apg 2, 4: „*ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*". Diese Worte sind zwar nur durch *καί* mit dem vorausgehenden *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* verbunden, erscheinen aber wegen der Zusammengehörigkeit mit diesen zu einem Satz als Folge des unmittelbar vorher Erzählten. Diese enge Verbundenheit zwischen dem *ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου* als Ursache und dem *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* als Wirkung wird nochmals besonders unterstrichen und hervorgehoben durch den Nachsatz: *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς*. Es ist zum Verständnis dieser Geisteswirkung äußerst wichtig, daß man sich diesen betonten Kausalnexus von vornherein vor Augen hält.

Daß man in der Erklärung dieser im Pfingstbericht erzählten Geisteswirkung Irrwege gegangen ist, hat zum großen Teil darin seinen Grund, daß man die Worte *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* losgelöst von ihrem Zusammenhang nach vorwärts und rückwärts betrachtete, ja sie in einen ganz anderen Zusammenhang brachte und so die Worte, statt sie näher zu beleuchten, in ein Zwielicht setzte, das der klaren Erkenntnis nur schädlich sein konnte.

Ganz entschieden muß der Pfingstbericht verteidigt werden gegen Versuche, ihn ohne weiteres aus 1 Kor 12—14 zu erklären, indem man nach einem Vergleich der beiden Stellen — manchmal auch ohne diesen — 1 Kor als Norm nimmt und jede Abweichung des Pfingstberichtes als Mißverständnis, tendenziöse Darstellung, spätere Überarbeitung usw. betrachtet[10]. Hier ist es notwendig, rein sachlich zu untersuchen, was der Bericht selbst sagen will.

---

[10] Vgl. R. Knopf, Die Apg[3] (Die Schriften des NT III) 13; Tr. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte (1917) 52 f.; W. S. Thomson, Tongues at Pentecost (Acts 2), in: Exp. Times 38 (1926/27) 284. Hier wird sogar eine Abhängigkeit des lukanischen Berichtes von 1 Kor behauptet. Über das Verhältnis der Apg zu den Paulinen im allgemeinen vgl. A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert 58—62. Auch andere, wie A. v. Harnack, Lukas der Arzt (Beitr. z. Einl. in das NT I) 1906, 101, Anm. 2, und Jülicher-Fascher, Einl. in das NT[7], 1931, 441 negieren eine Benutzung paulinischer Briefe durch den Verfasser der Apg. H. J. Cadbury, The making of Luke-Acts, 1927, 334 will dagegen wieder das Pfingstereignis aus 1 Kor erklären.

Stellt sich dabei heraus, daß Apg 2 etwas anderes erzählt wird als 1 Kor, daß wesentliche Unterschiede zwischen den beiden Erscheinungen vorhanden sind, dann haben die Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde für die Erklärung der Geisteswirkungen an Pfingsten einfach auszuscheiden. Dann ist der Pfingstbericht für sich gesondert zu betrachten und zu erklären, ohne Seitenblick auf 1 Kor; das Gleiche gilt auch von verwandten Erzählungen der Apg selbst (10, 46; 19, 6). Erfreulicherweise scheint sich diese Erkenntnis doch Bahn zu brechen[20]. Gleichwohl ist es nicht überflüssig, diese methodischen Vorbemerkungen der folgenden Untersuchung über die Wirkungen der Geisterfüllung an Pfingsten vorauszuschicken.

2. Die Absicht des Erzählers.

Bevor wir untersuchen, welcher Art die Geisteswirkung war, die der Pfingstbericht mit den Worten wiedergibt: *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις*, was sich eigentlich zugetragen hat, müssen wir uns zuerst darüber klar werden, was überhaupt der Verfasser damit sagen wollte. Vor 25 Jahren schrieb H. H. Wendt[21]: „In der Gegenwart gilt es fast allen Erklärern als ausgemacht, daß die altüberlieferte Vorstellung im Rechte ist, in unserer Erzählung werde ein Reden der Jünger in verschiedenen wirklich existierenden, aber den Jüngern bisher unbekannten Sprachen, also ein ‚Sprachenwunder', ein ‚philologisches Wunder' (Holtzmann) geschildert." Ein Blick in die neueste Literatur lehrt, daß man auch heute vielfach von der Auffassung ausgeht: „Der Pfingstvorgang" (wird) „wirklich als ein pures Wunder geschildert"[22]. Eine große Anzahl Gelehrter[23] gibt K. L. Schmidt recht: „Es ist kein Zweifel, daß der Erzähler an all diese verschiedenen Sprachen gedacht hat"[24], die er vorher aufgezählt hat.

[20] Vgl. K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis (Vorwort); H. Rust, Wunder der Bibel II: Das Zungenreden im NT, in: Die Okkulte Welt Nr. 103, Pfullingen 1923, 8; ders., Das Zungenreden. Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie 1924, in der Sammlung: Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, hrsg. von Prof. Dr. Kretschmer, Heft 118, S. 63.

[21] H. H. Wendt, Apg[9], 1913, 84.

[22] E. Fuchs, Christus und der Geist bei Paulus, 1932, 3.

[23] A. Loisy, Les Actes des Apôtres, 1920, 187; H. Appel, Einleitung in das NT, 1922, 176; G. P. Wetter, Das älteste hellenistische Christentum nach der Apg, in: Archiv f. Rel.-Wiss. 21 (1922) 403 u. 405; R. Knopf, Einführung in das NT[4], 1934, 293; F. J. Foakes Jackson, The Acts of the Apostles, in: The Moffat NT Comm., 1931, 11.

[24] K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, 1919, 17.

H. H. Wendt ist einer der wenigen, die dem Verfasser die Absicht absprechen, von einem Reden in fremden Sprachen zu berichten[25]. Er hält für die Meinung des Verfassers: „Vermöge der neuen wunderbaren Sprachorgane, die sie nach V. 3 empfingen, redeten die Versammelten eine neue Sprache" (S. 86)[26]. Nach Wendt wollte also der Verfasser Sprach- und Hörwunder schildern (S. 87). Jedoch sind die Bedenken, die Wendt gegen die Auffassung vom Reden in verschiedenen fremden Sprachen (Sprachenwunder) geltend macht, nicht stichhaltig. Es ist keineswegs nötig, das *ἤκουσον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν* so zu verstehen, als ob jeder der Zuhörer alle Jünger zugleich in seiner Muttersprache verstanden hätte. Auch bei der Annahme, daß ein jeder der Zuhörer einige oder auch nur einen der Jünger in seiner Muttersprache reden hörte, behalten die Worte diesen Sinn; der Plural *λαλούντων αὐτῶν* entspricht dann dem logischen Plural *εἷς ἕκαστος*[27]. Die Erwähnung von Judäa v. 9 mitten unter anderen Völkern widerspricht nur dann der Auffassung als Sprachenwunder[28], wenn damit die Verwunderung ausgedrückt sein sollte, daß die Bewohner von Judäa bzw. Jerusalem die Redenden verstanden hätten. Aber man braucht es weder zu streichen noch der Meinung von Wendt beizutreten. Denn *Ἰουδαίαν* besagt nur die Verwunderung der palästinensischen Juden den fremdsprachigen gegenüber, die behaupteten, die Jünger redeten in ihrer, der Ausländer, Muttersprache, während der Palästinajude sie doch in seiner eigenen verstand[29]. Warum die in verschiedenen fremden Sprachen Redenden auch den Eindruck von Betrunkenen machen bzw. Anlaß zu solchem Spott geben konnten (v. 13), wird später behandelt werden[30]. Keinesfalls darf v. 13 als Ausgangspunkt genommen werden, von dem aus v. 4 zu interpretieren wäre; damit beginge man eine petitio principii[31]. So wenig wie aus Apg 2, 13 darf man aus Apg 10, 46 und 19, 6 den Schluß ziehen, in der Pfingsterzählung könne der Verfasser unmöglich von einem Reden in verschiedenen fremden Sprachen reden. Eine spätere Untersuchung[32] wird zeigen,

---

[25] H. H. Wendt, Apg[9] 84—87.

[26] So auch J. Belser, Die Apg 38 f.

[27] Vgl. das oben 39 f. und 43 über die Form der Redenwiedergabe Gesagte.

[28] Vgl. G. P. Wetter, Das älteste hellenistische Christentum nach der Apg, in: Arch. f. Rel.-Wiss. 21 (1922) 404.

[29] Vgl. auch hierzu das S. 39 f. Gesagte.

[30] Siehe unten S. 105—108.

[31] Vgl. dazu R. Bultmann in der Besprechung von K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, in: Theol. Litztg. 45 (1920) 200.

[32] Seite 159—162.

daß die angeblich in allen Einzelheiten sich findende Gleichheit der Fälle überhaupt nicht besteht.

Wir dürfen also mit guten Gründen sagen, der Verfasser der Apg hat wirklich von einem Reden in verschiedenen Sprachen erzählen wollen. Dieser von den meisten Erklärern anerkannte Satz bedeutet eine wichtige Erkenntnis, von der ausgehend wir nun weiter fragen müssen: wie ist das, was der Verfasser der Apg erzählen will, zu erklären, d. h. was hat sich in Wirklichkeit zugetragen?

3. Die Wahrhaftigkeit des Erzählers.

Der schwerste Vorwurf, den man einem Berichterstatter machen kann, ist der der Unwahrhaftigkeit, sei es, daß er sich einer direkten Fälschung schuldig macht, sei es, daß er eine Begebenheit tendenziös entstellt. Diesen Vorwurf der Unlauterkeit hat man bis in die jüngste Zeit hinein gegen den Verfasser unseres Pfingstberichtes erhoben. Wie Wellhausen im Pfingstbericht nur eine in Szene gesetzte Idee sieht, ein Präludium der christlichen Mission unter den Völkern[33], so behauptet auch G. P. Wetter, der Pfingstbericht wolle nur die große Heidenmission an dem Stiftungstag der Kirche sozusagen in nuce vorausnehmen[34]. A. Loisy sagt, Lukas habe das Wunderbare, das an sich schon im ekstatischen Reden von 1 Kor liege, im Pfingstbericht noch zu einem Sprachenwunder gesteigert; er habe dabei aber nicht beachtet, daß die Unverständlichkeit ein Wesensmerkmal der korinthischen Glossolalie war. Andererseits habe er aber doch auf den ersten Blick gesehen, welch wunderbaren Vorteil er aus dem Reden in fremden Sprachen für den Anfang (frontispice) seiner Apg ziehen könne[35]. Nach O. Pfleiderer wird in dem Pfingstwunder nur die Allgemeinheit des Heils durch eine allegorische Szene illustriert[36]. Mit Recht nimmt E. Schürer den Verfasser der Apg in Schutz gegen die Behauptung Harnacks[37], Lukas habe „das ihm natürlich nach Art und Erscheinungsform wohlbekannte ‚Zungenreden' großartig" ausgestaltet, mit anderen Worten, den wahren Sachverhalt ent-

---

[33] J. Wellhausen, Kritische Analyse der Apg 3 f.

[34] G. P. Wetter, in: Arch. f. Rel.-Wiss. 21 (1922) 405. Vgl. auch K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 18.

[35] A. Loisy, Les Actes des Apôtres 188; vgl. auch ebd. 53 f.

[36] O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren I² (1902) 478.

[37] A. v. Harnack, Beiträge zur Einl. in das NT III: Die Apg, 1908, 125.

stellt: „Ich vermag dies mit einem ernsten sittlichen Charakter des Autors nicht zu vereinigen“ [38]. Und wenn man auch nicht mit H. Bertrams [39] und E. Kalinka [40] von der vollen Objektivität des Lukas überzeugt ist, so hält man es doch wenigstens für möglich, daß der Verfasser das Erzählte für geschichtliche Wirklichkeit gehalten hat [41], und billigt ihm mit Rücksicht auf seine Wundergläubigkeit auch den mildernden Umstand der Gutgläubigkeit und Zuverlässigkeit in seinen geschichtlichen Angaben zu [42].

Eine Ehrenrettung des Verfassers der Apg hinsichtlich seiner historischen Glaubwürdigkeit im allgemeinen hat A. Wikenhauser in seinem Werk „Die Apg und ihr Geschichtswert“, in: Ntl Abh. VIII 3—5 (Münster i. W. 1921) unternommen. Für seine Glaubwürdigkeit besonders im Bericht über das Pfingstwunder hat sich E. Kalinka [43] eingesetzt. Er weist hin auf v. 13, wo Lukas auch den Spott einiger Zuhörer erwähnt. Dieser „stört empfindlich die einheitliche Stimmung des ganzen Gemäldes und steht in befremdlichem Widerspruch zu dem gläubigen Sinn des Erzählers. Wer an eine Überarbeitung glaubt, kann ihr schwerlich zutrauen, daß sie mutwillig diesen Klecks auf das Bild gesetzt habe; so etwas wird nicht erfunden, es kann nur erlebt sein“ (S. 5). Er weist ferner hin auf die besonders in der Pfingsterzählung hervorstechende „Vorsicht und Zurückhaltung, die in der Erzählung dieser wunderbaren Vorgänge jede Übertreibung meidet und sichtlich bemüht ist, der Wahrheit die Ehre zu geben“ (S. 6). Wir haben oben [44] schon Gelegenheit gehabt, auf diese Exaktheit des Lukas hinzuweisen.

Hinsichtlich der gegen die Glaubwürdigkeit des Lukas erhobenen Beschuldigung, er habe das der Pfingsterzählung zugrunde liegende erste Auftreten der Glossolalie weiter ausgestaltet, tendenziös entstellt und das Auffallende dabei in ein grandioses Wunder gesteigert, werden wohl die Zweifler an des Lukas Objektivität erst den einwandfreien Beweis liefern müssen, daß ihre Voraussetzung zutreffend ist, daß nämlich der „historische Kern“ des Pfingstereignisses nur ein Ausbruch der aus 1 Kor bekannten

---

[38] E. Schürer, in: Theol. Litztg. 33 (1908) Sp. 174.
[39] H. Bertrams, Das Wesen des Geistes . . . 35 Anm. 2.
[40] E. Kalinka, Das Pfingstwunder 4 f.
[41] G. Hoennicke, Apg, 1913, 21.
[42] H. Appel, Einleitung in das NT, 1922, 176.
[43] E. Kalinka, Das Pfingstwunder 4—10.
[44] Seite 28—30.

Glossolalie gewesen sein könne[45]. Der Beweis dafür wird schwerlich überzeugend geliefert werden können. Es wird später auf diese Frage nochmals eingegangen werden müssen[46].

Der Pfingstbericht ist auch keine in Szene gesetzte Idee von der Universalität des Heiles, kein Präludium zu der beginnenden Missionspredigt an alle Völker. Wer dies behauptet, verkennt den eigentlichen Sinn und die wesentliche Bedeutung des Pfingstereignisses, wie ja auch diese Vorstellung von der Voraussetzung ausgeht, das *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* sei das Kernstück der Pfingsterzählung. Das Unzutreffende dieser Voraussetzung ist schon an anderer Stelle[47] betont worden. Pfingsten bedeutet mehr als bloß Einleitung der Missionspredigt! Lukas will gar nicht in der Hauptsache das Sprachenwunder schildern, sondern die Sendung und Ausgießung der dritten göttlichen Person. Die Sprachengabe ist nur eine der mannigfachen Gaben, mit denen die geisterfüllten Jünger beschenkt wurden. Dadurch ist jedem Vorwurf von dieser Seite der Boden entzogen.

Um einerseits der Ehre des Lukas nicht zu nahe zu treten, andererseits aber auch nicht sagen zu müssen, der Bericht vom Sprachenwunder entspreche der historischen Wirklichkeit, sucht man nach einem andern Ausweg: er habe geirrt in der Auffassung dessen, was sich tatsächlich ereignet hat. Er habe die *γλῶσσαι* der Jünger ein wenig zu buchstäblich verstanden als fremde Sprachen[48]. Daraus folgert man weiterhin, Lukas habe keine klare Anschauung mehr davon gehabt, was das korinthische Zungenreden eigentlich war[49]. Letzter Grund dieses verhängnisvollen Irrtums sei gewesen: der Verfasser des Pfingstberichtes habe den Dingen der apostolischen Zeit schon fern gestanden[50], d. h. er habe nicht vor Anfang des 2. Jahrhunderts geschrieben[51].

Mit dieser Spätdatierung des lukanischen Geschichtswerkes steht Schmiedel allerdings nicht vereinzelt da; auch Jülicher-Fascher[52] setzen die Abfassungszeit um 105 an;

---

[45] Neuerdings lehnt wieder J. Behm (in: Kittel, Theol. Wörterbuch z. NT I 724 f.) die Geschichtlichkeit des Pfingstberichtes ab und sieht in der lukanischen Pfingsterzählung nur „eine legendäre Fortbildung der Geschichte von dem bedeutungsvollen ersten Auftreten der Glossolalie im Christentum".

[46] Siehe S. 102—104.

[47] Vgl. S. 65—67.

[48] H. J. Cadbury, The making of Luke-Acts, 1927, 334.

[49] R. Knopf, Apg³ 15.

[50] J. Wellhausen, Kritische Analyse der Apg 4; E. Schürer, in: Theol. Litztg. 33 (1908) 174.

[51] P. W. Schmiedel, Pfingsterzählung und Pfingstereignis, in: Prot. Monatsh. 24 (1920) 84.

[52] Jülicher-Fascher, Einleitung in das NT⁷, 1931, 428.

R. Knopf[53] glaubt mit Rücksicht auf die angebliche Benutzung des Josephus Flavius 95—100 annehmen zu müssen, während M. Dibelius[54] die Abfassung in die Zeit nach Pauli Tod, nämlich in die letzten 10—30 Jahre des ersten Jahrhunderts verlegt; ähnlich auch Herm. Wolfg. Beyer[55].

Aber wir dürfen gleichwohl nicht übersehen, daß nicht nur die meisten katholischen Erklärer — es seien hier nur die sorgfältigen Untersuchungen von A. Wikenhauser erwähnt[56] — sondern auch namhafte andersgläubige Gelehrte[57] das Jahr 63 als Abfassungstermin bestimmen können. So fand Harnack in einer seiner letzten Untersuchungen[58] die Ergebnisse seiner früheren eingehenden Forschungen[59] bestätigt: die Apg ist Anfang der sechziger Jahre von Lukas geschrieben worden. Dann steht aber Lukas weder den apostolischen Zeiten gar so ferne, noch viel weniger ist es ausgeschlossen, daß er gewußt habe, was das korinthische Zungenreden eigentlich sei[60].

Deshalb schlägt man einen anderen Ausweg ein und schiebt die Schuld an der verkehrten Auffassung auf die fehlerhaften Quellen des Verfassers. So sagt z. B. Mosiman, das Unrichtige an dem Pfingstbericht liege an den Quellen des Lukas[61]. Wendt vermag jedoch ebensowenig wie Mosiman befriedigend zu erklären, wie sich aus dem angeblich ganz unverständlichen Lobpreis Gottes durch den Mund eines Glossolalen die Auffassung von einem für alle feststellbaren Sprachenwunder entwickelt haben soll. Er meint, die Jünger hätten an Pfingsten in der Glossolalie Gott gepriesen, die hinzukommenden Juden aber hätten alle gemerkt, daß das wundersame

[53] R. Knopf, Einführung in das NT⁴, 1934, 135.

[54] M. Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur II (1926) 101.

[55] H. W. Beyer, Apg (Das NT Deutsch [Neues Göttinger Bibelwerk II³ 1938, 5 f.]).

[56] A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert (Ntl Abh. VIII, 3—5) 1921. Vgl. S. 41—46.

[57] Z. B. H. Koch, Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes, 1911, 25—30; H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukasschriften, 1926, 10.

[58] A. v. Harnack, Die ältesten Evangelien-Prologe und die Bildung des NT, in: Sitzungsb. d. Preuß. Ak. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1928, 332 f.

[59] A. v. Harnack, Beitr. z. Einl. in das NT III: Die Apg 219—21; IV: Neue Untersuchungen zur Apg . . ., 1911, 63—81.

[60] Vgl. auch Fr. Spitta, Die Apg, ihre Quellen . . . 54

[61] Ed. Mosiman, Das Zungenreden, 1911, 129; ähnlich auch H. H. Wendt, Apg⁹ 88: „Doch wird nicht erst der Verfasser der Apg, sondern schon vor ihm die mündliche Überlieferung den unhistorischen Zug, daß das in der wunderbaren Sprache Geredete ohne weiteres allen verständlich gewesen sei, in die Geschichte eingetragen haben."

Reden der Jünger ein Preisen Gottes sein sollte. Eine Verständlichkeit der Glossolalie hinsichtlich dieses ihres allgemeinsten Inhaltes sei durch 1 Kor 14, 16 f. nicht ausgeschlossen; das Gegenteil dürfte aber zutreffend sein. Denn wenn ein gänzlich Unkundiger wenigstens den allgemeinen Sinn des Gesagten als Lobpreis Gottes versteht, dann kann er doch zum mindesten „Amen" sprechen. Wenn er erkennt, daß der Glossolale Gott preist, dann wird er doch wenigstens erbaut. Beides trifft aber nach 1 Kor 14, 16 f. nicht zu. Und selbst vom allgemeinen Eindruck, jemand lobsinge in einer fremden Sprache Gott, bis zu einer solchen Verständlichkeit, daß alle Zuhörer behaupten können, sie in ihrer Muttersprache reden zu hören, ist doch ein Riesenschritt, nicht nur bloß eine „Verdeutlichung" des Wunders, wie Wendt (S. 88) meint. Ferner wäre für eine solche legendäre Umbildung des Ereignisses eine große Zeitspanne nötig. Wenn aber die Apg schon drei Dezennien nach dem Pfingstereignis geschrieben ist, kann man nicht gut annehmen, daß die Legende eine solche wesentlich veränderte Darstellung des Pfingstereignisses entwickeln und den Lesern als völlig glaubhaft vorsetzen konnte, unter denen sicherlich noch viele die Möglichkeit hatten, auf den etwa vorhandenen Irrtum in der Pfingstauffassung hinzuweisen.

Ein Einfluß der jüdischen Legende von den Wundern bei der Sinaigesetzgebung auf die legendäre Ausgestaltung der Pfingsterzählung, die Mosiman (S. 129) in Erwägung zieht, ist vollkommen ausgeschlossen, wie die literarische Untersuchung gezeigt hat[62]. Aus dem gleichen Grunde ist auch der Lösungsversuch, die Pfingsterzählung in eine historische (Glossolalie) und eine unhistorische (Sprachenwunder) zu scheiden[63], abzulehnen; denn das „Sprachenwundermotiv" wird dann meist aus der rabbinischen Legende hergeleitet. Dazu kommt auch hier die Kürze der Zeitspanne, die zwischen Pfingstereignis und Niederschrift des Pfingstberichtes liegt, die es nicht für möglich erscheinen läßt, daß eine in einem wesentlichen Punkte grundfalsche Vorstellung vom Pfingstereignis literarisch vertreten und dadurch der breiten Öffentlichkeit bekannt wurde, ohne von irgendeiner Seite, besonders der sicherlich noch zum Teil lebenden Augen- und Ohrenzeugen des Pfingstereignisses, Widerspruch zu erfahren.

Wir dürfen deshalb mit guten Gründen an der Glaubwürdigkeit und Objektivität unseres Erzählers festhalten und ihn auch gegen den Vorwurf in Schutz nehmen, er habe keine guten Quel-

[62] Siehe oben 46—58.
[63] Siehe oben 24—27.

len benutzt. Eine weitere Rechtfertigung des Verfassers wird die Untersuchung der wichtigsten Deutungs- und Erklärungsversuche ergeben, die man unternommen hat, um nicht gezwungen zu sein, ein Wunder, und dazu noch ein so offenkundiges Wunder anzunehmen[64].

Auf einige rationalistische, zum Teil recht seichte, veraltete[65] und darum auch von anderer Seite[66] längst aufgegebene Erklärungsversuche, wie z. B.: unter den Jüngern seien auch ausländische Juden gewesen; sie hätten in ihrer Begeisterung auch Archaismen und poetische Ausdrücke gebraucht usw., näher einzugehen dürfte sich erübrigen. E. Jacquier hat in dem Exkurs über die Glossolalie (Les Actes des Apôtres 790—92) die nötige Antwort darauf gegeben. Sie tragen meist den Stempel des gekünstelten Versuches, um ein Wunder herumzukommen, an sich und stehen in Widerspruch zum Pfingstbericht selbst, der anerkanntermaßen[67] ein Sprachenwunder berichten will. Dem Wortlaut der Erzählung werden sie auch dadurch nicht gerecht, daß sie einige im Unterbewußtsein schlummernde, früher einmal gehörte fremdsprachliche Brocken durch den Einfluß des Hl. Geistes wiedergeweckt sein lassen[68].

4. Erklärung des Pfingstberichtes.

a) Pfingstbericht und 1 Kor 12—14.

Wie wir gesehen haben, geht man bei der Beantwortung der Fragen, was an Pfingsten in Wirklichkeit geschehen ist, vielfach von 1 Kor 12—14 aus, sei es, daß man den Pfingstbericht einfach als Erzählung von dem ersten Ausbruch der aus Korinth bekannten Glossolalie deutet, sei es, daß man diese urchristliche Erscheinung als „historischen Kern“ der später zur heutigen Pfingsterzählung weiter entwickelten Pfingstgeschichte ansieht. Ein Ver-

---

[64] Es ist nicht Sache des Exegeten, auf das Grunddogma des Naturalismus und Rationalismus von der Unmöglichkeit eines Wunders einzugehen und die Möglichkeit eines göttlichen Eingreifens in den natürlichen Ablauf des Weltgeschehens zu erweisen. Über den neueren Stand des Wunderproblems in der deutschen protestantischen Theologie unterrichtet P. Generosus Marquardt O. F. M., Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart, München 1933.

[65] Dies hindert jedoch nicht, daß sie hin und wieder auftauchen; vgl. z. B. Tychicus, Those earliest Days, 1925, 55 f.; W. S. Thomson, Tongues at Pentecost (Acts 2), in: Exp. Times 38 (1926/27) 285.

[66] Siehe z. B. H. H. Wendt, Apg[9] 86.

[67] Siehe oben S. 95.

[68] Siehe E. Mosiman, Das Zungenreden 32.

gleich zwischen dem, was aus 1 Kor 12—14 über das Wesen des korinthischen Zungenredens entnommen werden kann, und der Schilderung des Pfingstberichtes muß zeigen, ob und inwieweit eine solche Gleichsetzung berechtigt ist[69].

Die Frage, was unter dem korinthischen Zungenreden zu verstehen ist, ist nicht immer in der gleichen Weise beantwortet worden. Diese Unsicherheit in der Begriffsbestimmung hängt damit zusammen, daß Paulus uns keine allseitige Beschreibung und vollkommene Schilderung des seltsamen Charismas geben, sondern seine Ermahnung begründen will, sich nicht so sehr um die Glossolalie als um die Gabe der Prophetie zu bemühen. Er schildert die Glossolalie nur insoweit, als der Vergleich mit der Prophetengabe dies erfordert[70]. Gleichwohl hat sich eine ziemlich allgemeine Auffassung herausgebildet, die die Glossolalie bestimmt als Befähigung „zu einer in Ausrufen oder Seufzern oder zusammenhanglosen Sätzen sich äußernden Wiedergabe übernatürlich gesteigerter religiöser Empfindungen, die sich demnach nicht als logisch geordnete Rede darstellt und deshalb der Allgemeinheit unverständlich bleibt“[71]. Wesentlich hinsichtlich des Vergleiches mit dem *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* an Pfingsten ist dieses letzte Moment: die Unverständlichkeit der korinthischen Glossolalie. Der Glossolale redet „Geheimnisvolles“ und darum nicht zu Menschen, sondern zu Gott (1 Kor 14, 2). Von den Menschen kann es darum niemand verstehen (ebd.), auch nicht in allgemeiner Form als Lobpreis Gottes; denn sonst könnte er doch wenigstens durch ein „Amen“ sich dem Lobpreis Gottes anschließen (1 Kor 14, 16). Schon das allgemeinste Verständnis, der Glossolale lobsinge Gott, würde genügen, dem Zuhörer zur Erbauung zu gereichen; so aber erbaut der Zungenredner nur sich selbst (1 Kor 14, 4). Nur dann dient er auch der Erbauung der Gemeinde, wenn er die Unverständlichkeit auch durch die Auslegung des Gesagten beseitigen kann.

Im Gegensatz zu dieser Unverständlichkeit des Zungenredens nach 1 Kor versteht nach der Pfingsterzählung die zusammengeströmte Menge die Jünger; sie hört, daß diese nicht das gewohnte Aramäisch, sondern in fremden Sprachen reden. Die Diasporajuden verstehen auch, was die Jünger in der Sprache des Landes, in der sie selbst geboren sind, sprechen: „*ἀκούομεν*

[69] Vgl. dazu auch G. B. Cutten, Speaking with tongues, 1927, 11—31.

[70] Vgl. A. Schaefer, Die Bücher des NT II 1: Der erste Brief Pauli an die Kor, 1903, 278.

[71] J. Sickenberger, Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Kor und sein Brief an die Röm⁴, 1932, 58.

λαλούντων αὐτῶν . . . τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (v. 11). Die Folge dieser pfingstlichen Sprachengabe ist nicht eine Erbauung der Zuhörer, wie wenn in Korinth durch einen mit der Prophetie Begabten das Geheimnisvolle ausgelegt wird, sondern vielmehr Verwunderung, Verlegenheit, Bestürzung, Entsetzen (Apg 2, 6. 7. 12).

Bezeichnend für den Unterschied zwischen dem Sprachenwunder an Pfingsten und der Glossolalie von Korinth ist es auch, daß ersteres nicht mit dem einfachen Ausdruck λαλεῖν γλώσσαις berichtet wird, sondern daß Lukas ausdrücklich erzählt: „ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις". Jacquier meint zwar[72], man dürfe den Sinn dieses ἕτερος nicht sehr pressen; Lukas habe vielleicht nur sagen wollen, daß die Jünger Sprachen redeten, die anders waren als die ihrige. Aber dem Zusammenhang nach kann dieses „anders" nur den Sinn von „fremd" haben. Denn die Aufzählung der verschiedenen Völker v. 9—11 kann nur dann eigentlich Sinn haben, wenn deren Muttersprache, die also den ungebildeten Jüngern fremd war, von diesen gesprochen wurde (vgl. v. 8). Mit Recht sagt darum Preuschen[73]: „An die 1 Cor 12 ff. beschriebene ekstatische Rede zu denken verbietet ἑτέραις, das nur auf fremde, d. h. den Aposteln nicht geläufige Sprachen gehen kann". Dieses ἑτέραις ist so kennzeichnend für den Unterschied zwischen Apg 2 und 1 Kor 12—14, daß man früher auf seiten der Erklärer, die in dem Pfingstereignis nur den ersten Ausbruch der korinthischen Glossolalie sehen, also sich für eine Gleichheit der beiden Geisteswirkungen aussprechen, das Wort streichen wollte[74] bzw. es als Zusatz eines mißverstehenden oder umgestaltenden Erzählers ansah. Heute scheint man sich vielfach noch nicht ganz einig zu sein, wie man das ἑτέραις γλώσσαις übersetzen soll, ob mit „in fremden Sprachen" oder durch „mit andersartigen" oder auch „mit anderen (als den eigenen) Zungen"[75]. Auch K. L. Schmidt, der das ἑτέραις nur als Unterscheidung betrachtet zwischen den erschienenen γλῶσσαι v. 3 und den γλῶσσαι als Bezeichnung der ausländischen Sprachen v. 11, muß wenigstens zugeben, daß der Verfasser deshalb ἑτέραις beifügt, weil er schon an die Wirkung des λαλεῖν γλώσσαις dachte: daß nämlich fremde Sprachen gehört wurden[76].

[72] E. Jacquier, Les Actes des Apôtres 46.

[73] E. Preuschen, Die Apg (Handb. z. NT 4, 1) 1912, 11.

[74] Vgl. z. B. Fr. Spitta, Die Apg . . . 30. 43. 52 f. 57. 59; J. Jüngst, Die Quellen der Apg 28 u. a.

[75] Vgl. Preuschen-Bauer, Griechisch-deutsches Wörterb. zu den Schriften des NT . . .², 1928, Sp. 491.

[76] K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 22 f.

b) Pfingstekstase.

Die wesentliche Verschiedenheit des Pfingstvorganges von dem korinthischen Charisma ist so offenkundig, daß man sich dieser Erkenntnis nicht mehr entziehen kann[77]. Wenn man gleichwohl von anderer Seite an der Identität der beiden Erscheinungen festhält, so stützt man sich dabei vor allem auf v. 13: „ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν". „Was soll der Spott bedeuten, wenn die Jünger nach der Anschauung wirklich in fremden Sprachen gesprochen hätten? Dieser Spott weist darauf hin, daß die Jünger keine vernünftige Sprache redeten, sondern ebenso redeten, als ob sie voll süßen Weines wären. Nun begegnet uns im Urchristentum eine Erscheinung, bei der ein ähnliches Urteil wie hier auf seiten der Zuhörenden zustande kommt. 1 Kor 14, 23 beschreibt Paulus eine solche Versammlung: „ἐὰν . . . συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις, εἰσέλθωσιν δὲ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε"[78]. „Nun ist es sicher nicht Art der Trunkenheit, Kenntnis neuer Sprachen zu verleihen, sondern der Trunkene lallt, stammelt, stößt unzusammenhängende Worte hervor. Als ein solches Reden erscheint aber gerade . . . das Zungenreden nach der Charakteristik des Paulus"[79].

Gewiß hat man, auch auf katholischer Seite, diesen Vers nicht immer in seiner vollen Bedeutung gewürdigt. Die aus Cornelius a Lapide übernommene Erklärung Feltens, die den Spott auf die Bosheit einiger Zuhörer zurückführt, wird dem Tatbestande nicht ganz gerecht. Denn das Reden in fremden Sprachen allein, selbst wenn es ganz kunterbunt durcheinander gegangen wäre, hätte höchstens Veranlassung geben können zur Bemerkung, die Jünger seien von Sinnen (vgl. 1 Kor 14,23: „μαίνεθε")! Auch Apg 26, 24 f. wird *μαίνεσθαι* gebraucht im Sinne von „in der Begeisterung die klare Überlegung verlieren". Aber die Bemerkung *γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν* scheint nicht nur auf eine gewöhnliche Begeisterung hinzuweisen, in die ein Glossolale

---

[77] H. Bertrams, Das Wesen des Geistes . . . S. 35 Anm. 2; H. Leisegang, Pneuma hagion 121 f.; H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukasschriften 90 f.; F. J. Foakes Jackson, The Acts of the Apostles. 1931, 11 f.; J. Behm, in: G. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT I 724. Anderer Ansicht ist dagegen U. Holzmeister, Die Urkirche von Jerusalem (Apg 1—5), in: Die 2. Salzburger Hochschulwochen. 1933, 54.

[78] K. L. Schmidt, a. a. O. 20.

[79] R. Knopf, Die Apg³ 13 f. Ähnliche Ansichten vertreten H. Holtzmann, Die Apg³ 33; O. Pfleiderer, Das Urchristentum . . . I² 477; „Theologus" (= Clemen), Das urchristl. Zungenreden, in: Preuß Jahrb. 87 (1897) 224 u. a.

geraten kann, sondern auf eine Begeisterung eigener Art, die den Zuhörern übertrieben, unnatürlich vorkommen mußte. Wir gehen darum kaum fehl, wenn wir annehmen, daß der Spott nicht nur im Reden fremder Sprachen durch die Jünger und in der Bosheit einiger ihrer Zuhörer, sondern auch in dem besonderen Zustande der Redenden seine Veranlassung hatte.

Zu berücksichtigen ist vor allem die begreifliche Erregung, in der die Jünger sich befanden. Die von Jesus ihnen wiederholt gegebene Verheißung war wirklich erfüllt worden. Getreu dem Befehle, Jerusalem nicht früher zu verlassen, als bis sie mit der Verheißung des Vaters ausgerüstet seien (Apg 1, 4), hatten sie zehn Tage lang auf das Kommen des Hl. Geistes geharrt. Nun hatte Jesus sein Versprechen erfüllt; der Gegenstand ihres Hoffens war erschienen. Ihre freudige Erregung darüber läßt sich sehr wohl begreifen [80].

Besonders aber können wir die spöttische Bemerkung verstehen, wenn wir annehmen, daß die Jünger durch die Erfüllung mit dem Hl. Geiste zugleich auch in einen Zustand der Ekstase versetzt, gleichsam durch den Hl. Geist berauscht worden sind [81]. Wenn die Jünger nicht nur in fremden Sprachen redeten, sondern durch den Geistempfang zugleich in eine Art Verzückung gerieten, in ein „Außersichsein der Seele, bei dem die Verbindung mit der Außenwelt unterbrochen und die Sinnestätigkeit gehemmt oder ganz ausgeschaltet“ [82] war, dann läßt es sich wohl begreifen, daß einige durch diesen außergewöhnlichen, von Gott gewirkten Zustand zum Spott veranlaßt wurden [83].

Dieser Spott wird noch mehr begreiflich, wenn man ihn mit K. Benz [84] denjenigen unter den Zuhörern zuschreibt, die *κατοικοῦντες τὴν Ἰουδαίαν* (v. 9) waren, deren Muttersprache mithin das Aramäische war. Diese hörten nach v. 11 die geisterfüllten Jünger in ihrer Muttersprache, d. h. also aramäisch reden; bei ihnen fiel das Kriterium des Redens in fremden Sprachen zunächst für die Beurteilung des außerordentlichen Zustandes der Jünger weg. Darum konnte bei ihnen der Zustand der Ekstase,

---

[80] So auch E. Jacquier, Les Actes des Apôtres 55.

[81] Beda, Super Acta Apost. Expos. (Migne, PL 92, 948) sagt: „Irridentes licet mystice tamen vera testantur. Qui non vino veteri . . ., sed musto sunt gratiae spiritalis impleti.“

[82] E. Kalt, Bibl. Reallexikon 2, 953 (s. v. „Verzückung“).

[83] So suchen auch J. Knabenbauer, Comment. in Act. Ap. 49, Camerlynck-Vander Heeren, Comment. in Act. Apost.[7] (1923) 118 den Vers zu verstehen.

[84] In der Besprechung von K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, in: Theol. Rev. 19 (1920) 344.

besonders wenn es sich um oberflächlich urteilende und vor allem übelwollende Zeugen handelte, leicht den Gedanken an Trunkenheit wachrufen.

Noch ein Zweites spricht für einen ekstatischen Zustand der Jünger, nämlich der Ausdruck *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς*. *Ἀποφθέγγεσθαι*[85], „laut oder frei herausreden, mit Emphase sprechen", wird in der außerbiblischen Literatur gern für das Reden von Orakeln, Wahrsagern u. dgl. gebraucht. Im AT bezeichnet es meist die Verkündigungen der (wahren oder auch angeblichen) Propheten (Ez 13, 9. 19; Mich 5, 11; Zach 10, 2), einmal auch die Tätigkeit der gottbegeisterten Sänger (1 Par 25, 1). Im NT erscheint *ἀποφθέγγεσθαι* außer an unserer Stelle noch zweimal, nämlich Apg 2, 14 als Bezeichnung der zündenden Pfingstpredigt Petri, und Apg 26, 25, wo es für die Verteidigungsrede Pauli steht, die dieser so begeistert vor Festus hielt, daß der Prokurator sagte: „Du rasest, Paulus". Aus diesem Sprachgebrauch, besonders dem biblischen, ergibt sich als Bedeutung für *ἀποφθέγγεσθαι* an unserer Stelle: „gottbegeistert, prophetisch, d. h. unter höherem Einfluß stehend, sprechen". Dies würde dem ekstatisch gehobenen Zustand der Jünger entsprechen.

Unberechtigt dagegen ist es, wenn man aus der unzweifelhaften Verwandtschaft dieses ekstatischen Zustandes mit dem 1 Kor 14, 23 vorausgesetzten auf die vollkommene Parallelität der der Ekstase zugrunde liegenden Ereignisse schließen und das Wesen des Pfingstgeschehens schlechthin in dem ersten Ausbruch der Glossolalie finden wollte[86]. Der Schluß auf eine solch enge Parallelität ist gar nicht so zwingend, wie H. W. Beyer[87] annimmt. Eine gewisse Verwandtschaft liegt nur insofern vor, als in beiden Fällen die Jünger bzw. Christen in einem ekstatischen, in letzter Linie auf den Hl. Geist zurückgehenden Zustand sich befinden. Aber es dürfen auch die Unterschiede nicht übersehen werden, die das Pfingstereignis als wesentlich verschieden erscheinen lassen[88]. Der erste ist, daß die Pfingstekstase eine Wirkung der einzigartigen[89] Geistesmittei-

---

[85] Zum Folgenden vgl. die Wörterbücher von F. Zorell² Sp. 164 und G. Kittel I 448, Bauer³ Sp. 170, auch K. Bornhäuser, Studien zur Apg (1934) 6—8.

[86] Vgl. z. B. außer W. L. Knox, St. Paul and the Church of Jerusalem (1925) 33 besonders H. W. Beyer, Apg (Das NT Deutsch [Neues Göttinger Bibelwerk] II³ [1938] 15).

[87] A. a. O.

[88] Dies beachtet auch K. Richstaetter zu wenig in seinem Aufsatz: „Die Glossolalie im Lichte der Mystik", in: Scholastik 11 (1936) 321—345.

[89] Siehe unten 156—163.

lung ist, die den Jüngern in reichster Fülle zuteil geworden ist[90], während die korinthische, in ekstatischem Zustand geübte Glossolalie zwar auch durch den Hl. Geist gewirkt wird (vgl. 1 Kor 12, 10 f.), aber als eine der vielen Geistesgaben (1 Kor 12, 8—10), unter denen sie noch nicht einmal den ersten Rang einnimmt (1 Kor 14, 1—25). Ferner ist zu beachten, daß die Ekstase an Pfingsten mit einem Reden in fremden, den Zuhörern verständlichen Sprachen verbunden ist, in Korinth dagegen mit einem Zungenreden, das ohne die weitere Geistesgabe der Auslegung nicht verständlich und darum für die Zuhörer wertlos ist (1 Kor 14, 5)[91].

Auch der in v. 13 mitgeteilte Spott ist also aus der Pfingstsituation allein heraus schon verständlich, weil er seine Veranlassung hat in dem verzückten Zustand der Geisterfüllten. Er zwingt uns darum keineswegs, auf die korinthische Zungenrede als einziger Möglichkeit zum Verständnis zurückzugreifen. Unberechtigt ist es daher, aus einer teilweisen Parallelität eine vollkommene Identität der Erscheinungen ihrem Wesen nach zu machen, die korinthische Glossolalie als Norm und historisch zu nehmen, alles aber, was in der Pfingsterzählung über diesen „historischen Kern" hinaus erzählt wird, als unhistorisch abzulehnen.

Was über das Verhältnis von 1 Kor 12—14 zur Pfingstgeschichte gesagt worden ist, gilt in ähnlicher Weise auch für Apg 10, 44—47 (Apg 11, 15) und Apg 19, 6. In Cäsarea sowie in Ephesus haben wir wohl zwei Erscheinungen der korinthischen Glossolalie, aber keine Parallele zum Sprachenwunder an Pfingsten. Gleich 1 Kor 12—14 wird in beiden Fällen die Geisteswirkung als ein *λαλεῖν γλώσσαις* bezeichnet; dagegen fehlt das für das Pfingstwunder bezeichnende *ἑτέραις*. Des näheren in diesem Zusammenhang auf diese Beziehungen einzugehen dürfen wir uns versagen, da bei der Behandlung der Einzigartigkeit des Pfingstereignisses das Verhältnis des Pfingstgeschehens zur Geisterfüllung in Cäsarea und Ephesus besprochen werden soll[92].

---

[90] Siehe oben S. 91 f.

[91] In der Frage nach dem Verhältnis zwischen den Apg 2 und 1 Kor 12—14 berichteten glossolalischen Erscheinungen geht, wie ich nachträglich feststelle, E.-B. Allo in seinem Kommentar St. Paul, Première Épître aux Corinthiens, 1934, 382 weitgehend mit mir einig, ebenso L. Albrecht, Die ersten fünfzehn Jahre der christlichen Kirche², 1935, 25 und L. Cerfaux, Le symbolisme attaché au miracle des langues, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 13 (1936) 256, Anm. 1.

[92] Siehe S. 161—163.

c) Weitere Schwierigkeiten gegen die Erklärung als Sprachenwunder.

Wir haben feststellen können, daß die ganze Pfingsterzählung, der v. 13 nicht ausgenommen, aus sich allein heraus, ohne Seitenblick auf 1 Kor, verständlich ist, daß der ekstatische Zustand, auf den wir nach v. 4 und 13 schließen müssen, weder eine Identität des Pfingstereignisses mit der korinthischen Glossolalie erweist noch die Möglichkeit ausschließt, das *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* an Pfingsten wirklich als ein Reden in fremden, unbekannten und ungelernten Sprachen zu erklären. Dieser Hauptschwierigkeit gegenüber verschwinden die übrigen Einwände, mit denen man seine Ablehnung eines Sprachenwunders begründet.

Die Erwähnung auch der Juden v. 9 unter den fremden Völkern, an der z. B. Fr. Spitta und H. H. Wendt[93] Anstoß nehmen, findet, wie gezeigt worden ist[94], auch bei Annahme eines Sprechens in fremden Sprachen eine befriedigende Erklärung. Auch die mehr praktische Schwierigkeit, es sei unmöglich, Worte zu unterscheiden, wenn 120 zusammen redeten, die z. B. Loisy geltend macht[95], ist nicht allzu schwerwiegend. Denn wenn jemand im Auslande eine Versammlung besuchen würde, in der mehr als 100 Teilnehmer aus aller Herren Länder gleichzeitig ihre verschiedenen Muttersprachen reden würden, so würde es für ihn ein Leichtes sein festzustellen, ob unter den Sprechern ein Landsmann von ihm sich befindet. Wer schon einmal, besonders längere Zeit, im Ausland lebte, wird es bestätigen können, daß das Ohr gerade für die Muttersprache besonders geschärft ist. Ein Heraushören der eigenen Muttersprache aus etwa 15 Sprachen ist psychologisch sehr wohl verständlich. So wird es auch für die jüdischen Zeugen des Pfingstsprachenwunders nicht besonders schwierig gewesen sein, die Jünger festzustellen, die gerade ihre Muttersprache redeten. Es ist anzunehmen, daß sich die einzelnen Nationen dann um diese gruppierten und so auch bestimmte Worte und Sätze verstanden.

Ein anderer Einwand gegen die Erklärung als Sprachenwunder geht aus von dem Zweck bzw. der Zwecklosigkeit eines Redens in fremden Sprachen. Man sagt, ein solches Sprachenwunder sei vollkommen unnötig gewesen; die Zuhörer hätten ja

---

[93] Fr. Spitta, Die Apg 39; H. H. Wendt, Apg⁹ 85.

[94] S. 41—43.

[95] A. Loisy, Les Actes des Apôtres 190.

doch alle Aramäisch, wohl auch Griechisch verstanden[96]. Auch diese Schwierigkeit löst sich, wenn man den eigentlichen Zweck des Sprachenwunders an Pfingsten vor Augen hält. Freilich ist auch hier die Pfingsterzählung allein aus sich heraus zu erklären; 1 Kor 12—14, sowie Apg 10, 44—47 und 19, 6 haben hier gleichfalls auszuscheiden.

d) Zweck des Sprachenwunders.

Noch Haensler hat in seiner Untersuchung zu Apg 2, 4[97] als Zweck des Sprachenwunders an Pfingsten entschieden die Ansicht verteidigt, das Sprachenwunder sei gewirkt worden zur leichteren Verkündigung des Evangeliums unter den Heidenvölkern. Die gleiche Ansicht vertrat man früher auch hinsichtlich der korinthischen Glossolalie, die man ja mit dem Pfingstsprachenwunder für wesentlich identisch hielt. Freilich gab Haensler[98] unter Hinweis auf E. Dentler, Apg 27 zu, der Lehrzweck sei allerdings nicht der einzige, weil die Jünger schon in Sprachen redeten, bevor noch die Menge der Zuhörer ankam. Heute dagegen erklärt man fast ausnahmslos: „The old idea that it miraculously bestowed a knowledge of foreign languages in order to facilitate the spread of the gospel, may be said to be quite dead“[99], und zwar mit Recht. Denn wenn die Jünger alsbald nach der Geisterfüllung in fremden Sprachen zu reden begannen, konnten sie sich noch gar nicht an die Vertreter der fremden Völker wenden. Und wo den Ausländern gepredigt wird, tut es nur einer, Petrus in seiner Pfingstpredigt, und zwar nach allgemeiner Überzeugung[100] in seiner aramäischen Muttersprache. Auch nicht eine einzige Stelle des NT liefert den Nachweis, daß die Apostel bei der Missionspredigt unter fremden Völ-

---

[96] So schon J. G. Herder, Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfeste (1794). Sämtl. Werke: Zur Relig. u. Theol., 11. Teil, Tübingen 1810, 7; J. Wellhausen, Krit. Analyse der Apg 3; W. Hadorn, Die Apg und ihr geschichtl. Wert. 2. Heft: Das Ev in der Apg (Bibl. Zeit- u. Streitfr. 3. Ser. 9. Heft) 1907, 11; A. Loisy, a. a. O. 190.

[97] Vgl. dazu P. B. Haensler, Nochmals zu Apg 2, 4, in: Bibl. Ztschr. 12 (1914) 38. 269—74.

[98] Haensler, a. a. O. 272.

[99] Expos. Times 40 (1928/29) 4; vgl. auch E. Mosiman, Das Zungenreden 29; F. Prat, La théologie de S. Paul[12] I 153; A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert 175; Camerlynck-Vander Heeren, Comm. in Act. Ap. 118 f.; E. Jacquier, Les Actes des Apôtres 790; P. Bonnetain, La Pentecôte, in: Rev. apol. 42 (1926) 197; G. B. Cutten, Speaking with tongues, 1927, 18; U. Holzmeister, Die Urkirche von Jerusalem, in: Die 2. Salzburger Hochschulwochen, 1933, 54.

[100] Vgl. z. B. F. Prat, a. a. O.; Camerlynck, a. a. O. 120.

kern die wunderbare Kenntnis ihrer Sprachen besaßen. Vielmehr schließt der Bericht Apg 14, 8—18 über die Missionspredigt des Barnabas und Paulus in Lystra aus, daß diese in der Muttersprache der Zuhörer stattgefunden habe, läßt also vermuten, daß die Apostel des Lykaonischen gar nicht mächtig waren. Eine Kenntnis der einzelnen Sprachen der Völker, denen die Missionare predigten, war für diese auch gar nicht nötig. Selbst die mehr abgeschlossenen Volksstämme Kleinasiens, die noch nicht vollkommen hellenisiert waren und deren Volkssprache bis zum 6. Jahrhundert bezeugt ist, verstanden, wenigstens in den Städten — und die kamen ja nach paulinischer Missionsmethode vor allem in Frage —, die griechische Amts- und Verkehrssprache[101]. Auch aus diesem Grund kommt die Predigt des Evangeliums als Zweck des Sprachenwunders nicht in Frage.

Wozu hat dann überhaupt das Pfingstsprachenwunder gedient? Diese Frage ist nach dem oben S. 93f. Gesagten nicht schwer zu beantworten: als Folge und Wirkung der Erfüllung der Jünger durch den Hl. Geist hatte das Sprachenwunder vor allem die Aufgabe, dieser inneren Geisterfüllung als äußeres Zeichen zu dienen; darum reden die Jünger schon in Sprachen, bevor noch die Fremden sie hören. Dann, als die Menge zusammengeströmt ist, wird diese darauf aufmerksam gemacht, daß mit den Aposteln eine bedeutsame Veränderung vorgegangen ist. So sollte das Sprachenwunder den Jüngern sowohl wie den Juden bezeugen, daß Gottes Geist die Jesusjünger erfüllte; es ist ein Zeugnis des Herrn für seine Jünger[102]. Aus diesem Gotteszeugnis ergibt sich weiterhin für die Juden die Folgerung, daß man an der Lehrverkündigung derer, die in fremden Sprachen reden, nicht achtlos vorübergehen könne. Insofern hat auch H. v. Baer recht, wenn er sagt[103], das „Zungenreden" habe keinen Selbstzweck in sich, sondern diene der Evangeliumsverkündigung.

Man hat, besonders früher, dem Sprachenwunder gern einen symbolischen Zweck unterlegt und in ihm ein Gegenstück zur babylonischen Sprachverwirrung gesehen[104]. Schon Beda[105] sagt, in offenbarer Anlehnung an Augustinus[106]: „Unitatem linguarum quam superbia Babylonis disperserat, humilitas

---

[101] Vgl. hierzu Th. Zahn, Apg II$^{3.4}$ 469f.
[102] So sagt auch H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lk-Schr. 193f.
[103] S. 194.
[104] Belege dafür siehe bei E. Mosiman, Das Zungenreden 34.
[105] Beda, Super Acta Apostolorum expositio (Migne, PL 92, 947).
[106] Augustinus, Sermo 271 (Migne, PL 38, 1245).

Ecclesiae recolligit". Man ging dabei von der Voraussetzung aus, bis zur babylonischen Sprachverwirrung habe auf der ganzen Welt nur eine einzige Sprache bestanden; diese sei plötzlich durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes verwirrt worden. Diese alte Ansicht läßt sich nach den Ergebnissen der neueren Sprachforschung, die wohl eine ursprüngliche Einheit der Sprache, aber auch eine schon ziemlich fortgeschrittene Entwicklung der Sprache vor dem in Frage stehenden Zeitpunkt des babylonischen Turmbaues kennt, nicht mehr halten. Darum sind die Vertreter der atl Wissenschaft heute der Auffassung, daß der biblische Erzähler gar nicht an alle Sprachen auf der ganzen Welt denkt, sondern nur einen kleinen Ausschnitt aus der Sprachgeschichte bieten will, also nicht von einer universellen, sondern nur einer partiellen Sprachverwirrung redet[107]. Der Bericht Gn 11, 1—9 erfordert auch nicht unbedingt, an ein unmittelbares, plötzliches Eingreifen Gottes zu denken. Der Hagiograph hat vielmehr die allmählich im Laufe der Zeit sich natürlich vollziehende Sprachentwicklung im Auge, sieht aber im natürlichen Verlauf der Ereignisse die alles leitende Hand der göttlichen Vorsehung[108]. Durch diese Erklärung der Sprachverwirrung ist aber jeder Parallelisierung von Sprachverwirrung und Pfingstsprachenwunder der Boden entzogen.

Wenn man auch im Sprachenwunder ein Symbol der Berufung aller Völker zur Einheit im christlichen Glauben sehen kann[109], so muß diese Symbolik deshalb noch nicht direkt und in erster Linie intendiert sein oder gar den eigentlichen Zweck des Sprachenwunders bilden. Dieser war vielmehr, wie gezeigt wurde, ein ganz realer.

e) Inhalt der wunderbaren Rede.

Was bisher über den Zweck des Sprachenwunders gesagt worden ist, wird nicht ausgeschlossen durch den Inhalt dessen, was die Jünger in fremden Sprachen redeten. Der Gegenstand des *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* wird in v. 4 zwar nicht näher bezeichnet; nach v. 11 aber bilden die *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* den Gegenstand der wunderbaren Rede. Sicherlich hat Haensler recht, wenn er

---

107 Zum Vorausgehenden vgl. besonders den Artikel „Sprache" von E. Kalt, in: Bibl. Reallexikon II 721—24.

108 So besonders P. Heinisch, Das Buch Genesis, in: Die Hl. Schrift des AT, 1. Bd., 1. Abt. (1930) 198—203.

109 „Les langues inspirées de la Pentecôte apparaissent comme un signe avant-coureur de la prédication aux Gentils", sagt L. Cerfaux, Le symbolisme attaché au miracle des langues, in: Ephem. Theol. Lovan. 13 (1936) 257.

sagt[110]: „Unter ‚magnalia Dei‘, über welche die versammelte Menge die Apostel in verschiedenen Sprachen reden hörte, vor allem die eben erfolgte Geistessendung zu verstehen, ist doch gewiß angezeigt“. Die Jünger haben zweifelsohne einen Lobpreis angestimmt und Gott gedankt für die Erfüllung ihrer Geisteserwartung. In das Lob- und Dankgebet für diese jüngste Großtat Gottes mag auch der Lobpreis für die früheren göttlichen Großtaten miteingeflossen sein, die Gott den Menschen durch das ganze Erlösungswerk bisher erwiesen und nunmehr durch die Geistesausgießung gekrönt hat.

Dagegen ist es nicht nötig, mit Haensler das *λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* nur dahin zu verstehen, die Apostel hätten, „der eine in dieser, der andere in jener Sprache, den anwesenden Fremden das eben vorgefallene Ereignis vorgetragen oder sie kurz darüber belehrt“. Es ist möglich, daß die Jünger ihren Glaubensgenossen auch in deren Muttersprache das soeben erlebte Pfingstereignis erzählt und erklärt haben. Aber die Annahme, darin hätte ausschließlich das *λαλεῖν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* bestanden, dürfte schwerlich mit v. 4 zu vereinbaren sein. Denn wenn die Geisterfüllten schon vor der Ankunft der Menge in fremden Sprachen redeten, kann der Inhalt ihrer Rede nicht gut eine unterweisende Verkündigung sein. Man wird deshalb besser ein Gebet des Lobpreises und des Dankes als Gegenstand des wunderbaren Sprechens annehmen. Für diese Inhaltsbestimmung würde auch die Tatsache sprechen, daß Petrus in seiner Pfingstpredigt erst die versammelten Juden über die Bedeutung des Pfingstereignisses als Geistessendung aufklärt[111].

f) Sprachen- oder Hörwunder?

Es war bisher immer nur davon die Rede, die Jünger hätten in fremden Sprachen gesprochen. Die Grundlage für diese Ausdrucksweise bietet vor allem das *ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις* von v. 4. Wir können aber nicht umhin, hier ergänzend noch eine Frage zu besprechen, die früher eine weit größere Beachtung gefunden hat als heute; es ist die Frage, ob das Pfingstwunder ein Sprachen- oder ein Hörwunder oder gar beides zugleich war.

Anlaß, das Pfingstwunder als ein Hörwunder zu erklären, gaben vor allem die Verse 6 und 11, wo erzählt wird, die zusam-

---

[110] P. B. Haensler, Nochmals zu Apg 2, 4, in: Bibl. Ztschr. 12 (1914) 272.

[111] Vgl. dazu Th. Zahn, Apg 99 f.; H. Lesêtre, Langues, don des, in: Dict. de la Bible IV 75.

mengeströmte Menge hätte sich verwundert, daß sie ihre Muttersprache hörten. Aus dieser Stelle zog man den Schluß, die Jünger hätten alle in ihrer eigenen Muttersprache geredet, seien aber wunderbarerweise von den Zuhörern so verstanden worden, als ob sie sich fremder Sprachen bedienten[112].

Dieser Schluß ist jedoch unberechtigt und mit dem Wortlaut von v. 4 „sie begannen in fremden Sprachen zu reden", schwer zu vereinbaren. Auch ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß sich das Pfingstsprachenwunder schon ereignete, bevor noch jemand von den Fremden zuhören konnte. Andererseits sind die Verse 6 und 11 auch bei Ablehnung eines Hörwunders wohl verständlich. Sprechen und Hören sind Korrelata; wenn die Jünger in fremden Sprachen redeten, mußten die Juden sie logischerweise auch in diesen Sprachen hören. Die Konstatierung dieser subjektiven Wahrnehmung besagt darum nichts über den objektiven Tatbestand; dieser ist vielmehr aus v. 4 zu entnehmen.

Außerdem ist zu bedenken, daß durch die Annahme eines Hörwunders das Wunder gar nicht, wie man doch erwarten sollte, auf seiten derer läge, von denen der Pfingstbericht ausdrücklich erzählt, daß sie mit Hl. Geist erfüllt wurden, sondern auf seiten der Zuhörer, die an dem eigentlichen Pfingstereignis zunächst ganz unbeteiligt sind. Vers 4 stellt aber ausdrücklich fest, daß das Pfingstwunder, und zwar als Sprachwunder, eine Folge der Geisterfüllung und eine Wirkung des Hl. Geistes ist.

Auch die Ansicht, die die beiden Verse 6 und 11 dadurch mit dem v. 4 in Einklang zu bringen sucht, daß sie ein doppeltes Wunder, ein Sprachwunder auf seiten der Jünger und ein Hörwunder auf seiten der Juden annimmt, hat früher viele Anhänger gefunden. Zur Zeit des Kartäusers Dionysius († 1471) war sie sogar die sententia communis[113]. In neuerer Zeit haben besonders J. Belser[114] und H. H. Wendt[115] sich für die Hypothese eingesetzt, nach der Auffassung des Pfingst-

---

[112] Der hl. Thomas (S. Th. 2, 2 q. 176 a. 1) kennt Vertreter dieser Ansicht, die er aber selbst nicht billigt. Sie ist vorher schon z. B. von Basilius von Seleucia (Migne, PG 85, 389) vertreten worden. Siehe auch K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 21.

[113] Siehe bei Haensler, in: Bibl. Ztschr. 12 (1914) 42. Dionysius Kart. (s. S. 9 Anm. 57) fol. 65.

[114] J. Belser, Die Apg 39.

[115] H. H. Wendt, Die Apg[9] 86; vgl. auch den Artikel von Wendt, The hist. Trustworthiness of the Book of Acts, in: Hibb. Journal 12 (1913/14) 144—146.

berichtes hätten die Jünger in einer ganz neuen Sprache geredet[116].

Gegen diese Hypothese spricht vor allem, daß Gott dann ein Doppelwunder gewirkt hätte, wo ein einziges schon genügt haben würde. Da Gott nur weisheitsvoll und zweckmäßig handeln kann, müßte man auch hier nach dem Sinn und Zweck dieses doppelten Wunders fragen; ein solcher aber ist nicht einzusehen. Die Auffassung von dem Reden in einer ganz neuen Sprache ist auch schwerlich mit v. 8 zu vereinbaren, wonach die Juden die Jünger sprechen hören in den Sprachen, in denen die Zuhörer geboren sind.

So verstehen wir es, daß die Hypothese von einem Hörwunder sowohl wie von einem Hör- und Sprachwunder zur Zeit nur wenige Freunde zählt. Die alte traditionelle, von der Mehrzahl der Väter[117] vertretene Ansicht, es handle sich an Pfingsten um ein auf seiten der geisterfüllten Jünger liegendes Sprachenwunder, darf auch heute als die allgemein herrschende angesprochen werden[118].

g) Pfingstwunder und Religionspsychologie.

Man hat, besonders in den letzten Jahren, versucht, dem Verständnis des berichteten Ereignisses dadurch näher zu kommen, daß man von modernen Erscheinungen ausging, die anscheinend eine gewisse Parallelität mit dem im Pfingstbericht erzählten Wunder haben. Man hat reiches Material zusammengetragen über

---

[116] Nach Karl Bornhäuser, Studien zur Apg, 1934, 22, sprechen die Jünger in jener Sprache, „die um der Sünde willen einst von der Erde genommen wurde". Aber die Zuhörer verstehen sie durch die Wirkung des Hl. Geistes in ihrer eigenen Sprache. Es handelt sich also um ein „einzigartiges Wirksamwerden zweier Gnadengaben, zweier Charismen" (S. 24). In der Besprechung dieser Studien (Theol. Rev. 34 [1935] 148) schließt sich A. Wikenhauser dieser Ansicht an: „Nicht ein Reden in verschiedenen Sprachen, sondern ein geistgewirktes Sprechen in einer Sprache, die aber nur diejenigen verstehen können, denen es vom Geist gegeben ist. Das ist auch meine Auffassung; ich würde jene geistgewirkte Sprache aber nicht die Sprache der Menschheit vor der Sprachverwirrung nennen, die um der Sünde willen von der Erde weggenommen, aber die Sprache des Himmels geblieben ist."

[117] Den Nachweis siehe bei Haensler, in: Bibl. Ztschr. 12 (1914) 35 f.

[118] Außer der oben S. 95 angegebenen Literatur vgl. z. B. J. Felten, Apg 77; J. Knabenbauer, Comm. in Actus Ap. 42; E. Mosiman, Das Zungenreden 30; Haensler, a. a. O. 43; Steinmann, Apg[4] 31—33; J. Behm, in: G. Kittel, Theol. Wörterb. zum NT I 724; L. Albrecht, Die ersten fünfzehn Jahre der christlichen Kirche[2], 1935, 24; L. Cerfaux, Le symbolisme attaché au miracle des langues, in: Ephem. Theol. Lovan. 13 (1936) 256.

die sog. Pfingstbewegung, die vor einem Vierteljahrhundert in reicher Blüte stand[119], jetzt aber wieder ziemlich verebbt zu sein scheint[120]. Unter Verwertung der bei den „Pfingstleuten" gemachten Beobachtungen glaubt man auch Apg 2 religionspsychologisch erklären zu können unter Zuhilfenahme „paralleler", aus der Religionsgeschichte bekannter Erscheinungen[121].

Dabei begeht man einen ähnlichen Fehler wie früher, da man die Pfingsterzählung aus 1 Kor 12—14 erklären wollte. Deshalb muß auch hier ausdrücklich betont werden: der Pfingstbericht ist so lange aus sich allein zu erklären, als nicht einwandfrei nachgewiesen ist, daß eine andere Erscheinung dem Pfingstereignis nicht nur äußerlich ähnlich, sondern ihrem ganzen Wesen nach mit ihm identisch ist. Ein Unrecht aber begeht man an dem Pfingstbericht und seinem Erzähler, wenn man dadurch diese geforderte Gleichheit herstellt, daß man den lukanischen Bericht einfach umdeutet, bis er auf die Erzählungen aus der modernen Pfingstbewegung paßt.

Um sich ein Urteil zu bilden, ob wirklich die moderne Zungenrede auf eine Stufe zu stellen ist mit dem Pfingstwunder, lese man einmal, was Oskar Pfister über seinen Besuch bei der vom 14. bis 30. September 1910 in Zürich tagenden Konferenz der „Pfingstleute" schreibt[122], oder das Selbstzeugnis des Pastors Paul in Berlin-Steglitz, das Rust[123] wiedergibt. Dieser schildert, wie zuerst „die Macht des Herrn" über ihn kommt, wie dann die Arbeit an seinem Munde so stark war, „daß der Unterkiefer, die Zunge und die Lippen sich zum Sprechen bewegten", ohne daß er dies veranlaßte, wobei keines seiner deutschen Worte in die Mundstellung hineinpaßte. Später begann wiederum die Arbeit an seinem Munde, bis er das Gefühl hatte, als wenn in seiner Lunge

---

[119] Die Literatur bis 1911 siehe bei E. Mosiman, Das Zungenreden S. IX f.

[120] K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung . . . 34 erzählt noch von einem Besuche, den er bald nach Kriegsende bei einer Berliner Pfingstgemeinde machte.

[121] Siehe außer E. Mosiman 126—30 und K. L. Schmidt 21. 28 f. noch E. Lombard, De la Glossolalie . . . 1910; T. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie . . . 1917, 51—53; H. Rust, Das Zungenreden. Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens 118 (1924) 62—64; ders., Wunder der Bibel II: Das Zungenreden im NT, in: Die Okkulte Welt Nr. 103, 1923; G. B. Cutton, Speaking with tongues . . . 1927, besonders 157—184.

[122] Oskar Pfister, Die psychol. Enträtselung der religiösen Glossolalie . . ., in: Jahrb. f. psychoan. u. psychopath. Forschungen 3, 1 (1911) 430—33.

[123] Rust, Das Zungenreden 8 f.

ein Organ sich bildete, welches die in die Mundstellung passenden Laute hervorbrachte. „So entstand eine wundersame Sprache mit Lauten, wie ich sie nie geredet hatte."

Wie sehr sticht hiervon der schlichte Bericht der Apg ab: „Und sie wurden alle vom Hl. Geiste erfüllt, und sie fingen an, in fremden Sprachen zu reden". Unsere Pfingsterzählung weiß nichts von einem Bemühen und Beten um die Sprachengabe. Was die Apostel auf Grund der Verheißungen Jesu erwarten, ist der Hl. Geist, nicht die Sprachengabe. Mit keinem Wort wird etwas davon gesagt, daß „es an ihrem Munde arbeitete", daß sich die Sprachengabe nur allmählich und nach mehrstündigem Bemühen erst mitteilte; vielmehr spricht das „plötzlich" (*ἄφνω*) in v. 2 dagegen. Kein Bericht aus der modernen Pfingstbewegung weiß von wunderbaren Zeichen und Erscheinungen, die die „Geisterfüllung" ankündigen und bekunden. Und selbst wenn die Pfingstleute das fremdsprachliche Zungenreden üben — dieses kommt unter den verschiedenen Typen der modernen Glossolalie[124] ja allein in Frage —, so handelt es sich dabei jedoch anerkanntermaßen nie um die wunderbare Kenntnis fremder Sprachen, sondern um Leistungen des latenten Gedächtnisses[125]. Aber ein Reden in fremden, unbekannten und ungelernten Sprachen, wie es der Pfingstbericht erzählen will, kann und will auch die Religionspsychologie nicht erklären[126]. Dieses aber ist der klare Sinn der Pfingsterzählung, wie wir gesehen haben. Die modernen Erscheinungen der „Glossolalie" unterscheiden sich also ganz wesentlich von dem, was Lukas uns berichtet, dürfen also zur Erklärung dessen, was sich an Pfingsten tatsächlich ereignet hat, nicht herangezogen werden. Mosiman (S. 128) erklärt darum, um diesem Schlusse zu entgehen, die Pfingsterzählung als ungeschichtlich.

Die Erscheinungen der neueren „Pfingstbewegung" haben auch aus dem Grunde für die Erklärung des Pfingstvorganges auszuscheiden, weil sie gar keine eigentliche Selbständigkeit haben, sondern selbst wieder unter dem Einfluß der Pfingsterzählung stehen, in die man sich hineingelesen und hineingelebt hat. Man geht bewußt darauf aus, das, was die Jünger beim ersten christlichen Pfingstfest wunderbarerweise erfahren haben, selbst zu erleben, so daß die neuzeitlichen „Pfingsterfahrungen" lediglich

---

[124] Rust, Das Zungenreden 25.
[125] Rust, a. a. O. 32—34.
[126] Rust, a. a. O. 64.

als Versuche, die biblischen Verhältnisse zu kopieren, anzusprechen sind[127].

Wenn auch zugegeben wird, daß als Folge und Wirkung der Geisterfüllung bei den Jüngern sich Erscheinungen einer Ekstase zeigten, so ist es jedoch falsch zu behaupten, diese seien schon vorher Pneumatiker oder Ekstatiker gewesen[128]. Für diese Behauptung werden die Religionspsychologen den Beweis schuldig bleiben. Die Geschichte der Jünger und ihr Verhalten nach der Auferstehung Jesu, von deren Wahrheit sie sich nur schwer überzeugen konnten, zeigt vielmehr, welch nüchterne Realisten sie in Wirklichkeit waren. Vers 4 sagt auch klar, daß der Zustand der Jünger eine Wirkung der Geisterfüllung, mithin ein außergewöhnlicher war. Damit fällt auch der Versuch, das Pfingstereignis durch eine Massenekstase zu erklären[129].

Es ist wohl verständlich, daß man zu den verschiedenen, nunmehr besprochenen Versuchen, das Pfingstereignis entgegen seinem Wortlaut zu erklären, gekommen ist, ja kommen mußte, wenn man beachtet, daß man dabei immer einen falschen Ausgangspunkt nimmt, daß man von der erzählten Geisteswirkung ausgeht, ohne ihre wahre Ursache zu berücksichtigen. Wenn man dagegen recht erfaßt hat, worin eigentlich das Wesentliche des Pfingstereignisses bestanden hat, dann ist es nicht schwer, auch dem Wortlaut der Pfingsterzählung gerecht zu werden, der uns von den Wirkungen des Pfingstgeschehens berichtet. Man muß immer beachten, daß die einzig mögliche Antwort auf die Frage: „*τί θέλει τοῦτο εἶναι;*“ (v. 12) heißt: „*ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου*“ (v. 4).

VI. Nähere Umstände des Pfingstereignisses.

1. Zeit.

Der Eingang der Pfingstperikope will zweifelsohne mit dem Zeitpunkt des Pfingstereignisses bekannt machen. V. 1 lautet nach der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften: „*Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό*“. Doch läßt sich aus dieser allgemein gehaltenen Angabe nicht ohne weiteres der genaue Zeitpunkt bestimmen. Inso-

---

127 Vgl. dazu die Besprechungen von K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis, durch K. Benz, in: Theol. Revue 19 (1920) Sp. 345, und durch R. Bultmann, in: Theol. Litztg. 45 (1920) Sp. 200.

128 Rust, a. a. O. 64.

129 Vgl. dazu K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 32.

fern hat Harnack recht, wenn er schreibt[1]: „Unklar bleibt, ob die Szene am Pfingsttag selbst spielt oder kurz vorher". Man ist zunächst geneigt, wörtlich zu übersetzen: „Als der Tag von Pfingsten voll wurde", d. h. an das Tages ende zu denken. Dagegen spricht jedoch die Bemerkung Petri in seiner Predigt (v. 15), es sei erst die dritte Tagesstunde, also etwa 9 Uhr vormittags[2]. E. Kalinka[3] sucht die Zeitangaben in v. 1 und v. 15 miteinander in Einklang zu bringen durch den Hinweis, daß der jüdische Tag von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang reicht, daß mithin um die dritte Morgenstunde der Tag zum größten Teil schon vorüber sei und so sich tatsächlich schon seinem Ende nähere. Aber es bleibt zu bedenken, daß gerade um die Zeit des Pfingstfestes der Sonnenuntergang erst sehr spät[4] stattfindet, daß man um 9 Uhr morgens noch fast die Hälfte des jüdischen Tages vor sich hatte, so daß es doch seltsam klingt, da schon von einem Zuendegehen des Tages zu sprechen. Deshalb läßt auch die Erklärung Kalinkas unbefriedigt.

Es liegt nahe, bei der Erklärung dieser Zeitbestimmung andere Stellen heranzuziehen, wo gleichfalls *συμπληρόω* bzw. das verbum simplex *πληρόω* oder *πίμπλημι* von der Zeit gebraucht wird. So heißt es Lk 1, 23: „Als die Tage seines Dienstes erfüllt waren, ging er nach Hause". *Ἐπλήσθησαν* bezeichnet hier eine Zeit, die vorüber sein mußte, wenn Zacharias nach Hause zurückkehren wollte. Deutlicher noch ist eine andere Stelle (Lk 1, 57): „Für Elisabeth war die Zeit erfüllt, daß sie gebären sollte", d. h. die Zeit vor der Geburt war verstrichen, der Zeitpunkt der Geburt selbst aber war da. Ganz ähnlich heißt es auch von Maria: „Die Tage waren erfüllt, da sie gebären sollte" (Lk 2, 6). Auch hier will Lukas sagen, daß der Zeitpunkt da war, wo ihr Kind das Licht der Welt erblicken sollte, weil die Tage bis zu ihm erfüllt,

---

[1] A. v. Harnack, Beiträge zur Einleitung in das NT III: Die Apg 182.

[2] In diesem angeblichen Widerspruch findet Fr. Spitta (Die Apg 23 f. und 51) eine Bestätigung seiner Ansicht von einer doppelten Quelle: Quelle A hat das *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι* auf das Vollwerden der Zwölfzahl bezogen; durch ein Mißverständnis des Redaktors ist dieser Ausdruck mit der der Quelle B zugehörenden Zeitangabe *τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς* kombiniert worden. — Das Unhaltbare dieser Quellenscheidung ist in der literarischen Untersuchung (S. 30 f.) dargelegt worden.

[3] E. Kalinka, Das Pfingstwunder 10.

[4] Der Unterschied in der Länge von Tag und Nacht ist allerdings in Palästina wesentlich geringer als bei uns; s. G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I, 1, S. 43. Pfingsten fällt nach dem jüdischen Kalender zwischen den 15. Mai und den 14. Juni, also in die Zeit der längsten Tage. Vgl. die Zeitangaben für Sonnenaufgang und Sonnenuntergang in H. Ch. Luke-Keith-Roach, Handbook of Palestine, London 1922, 129.

d. h. verflossen waren. Ebenso spricht auch Lk 2, 21 vom Tage der Beschneidung, weil die acht Tage bis zu ihm vorbei waren („Als die acht Tage bis zu seiner Beschneidung voll waren . . ."). An allen diesen angeführten Stellen will Lukas einen bestimmten Tag als gekommen bezeichnen dadurch, daß er sagt, die Zeit bis zu ihm sei voll gewesen. Der von der Zeitbestimmung (*χρόνος, ἡμέραι*) abhängige Genitiv (*τοῦ τεκεῖν, τοῦ περιτεμεῖν*) kann stets sinnentsprechend wiedergegeben werden mit „bis".

Offensichtlicher ist noch eine andere sprachliche Parallele, auf die früher schon (S. 34) hingewiesen worden ist. Lukas schreibt in seinem Evangelium 9, 51: „*ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ*". Dem ganzen Zusammenhang nach kann diese Stelle nur übersetzt werden: „Als die Tage bis zu seiner Aufnahme vorbei waren", d. h. die Zeit vor seiner Aufnahme war vorbei, der Zeitpunkt aber, da Jesus aufgenommen werden sollte, war da. Dementsprechend ist Apg 2, 1 zu übersetzen: „Als die Zeit bis Pfingsten erfüllt war", d. h. als die Zeit von Pfingsten selbst da war.

Dieser Erklärung scheint jedoch entgegenzustehen, daß die Apg in ihren sämtlichen griechischen Handschriften den Singular *τὴν ἡμέραν* und nicht, wie man eigentlich erwarten sollte, den Plural *τὰς ἡμέρας* liest. Wohl haben die meisten altlateinischen Übersetzungen, die Vulgata, die Peschitta, die armenische und die äthiopische Übersetzung hier den Plural. Aber gerade diese sprachliche Ähnlichkeit mit Lk 9, 51 erregt den Verdacht, daß diese Evangelienparallele es war, deren Einfluß die Änderung bei den verschiedenen Übersetzungen bewirkt hat. Wie so oft, wird darum auch hier an dem weitaus schwieriger zu interpretierenden Singular *τὴν ἡμέραν* als ursprünglich festzuhalten sein. Und doch läßt sich die Zeitangabe Apg 2, 1 entsprechend der von Lk 9, 51 übersetzen.

Der Anstoß, den man an dem Singular *τὴν ἡμέραν* nimmt, verschwindet, wenn man folgendes beachtet — und das scheint bisher noch wenig geschehen zu sein. Nach dem hebräischen Sprachgebrauch bedeutet יוֹם nicht nur den Tag im strengen Sinne, sondern steht auch in Parallele mit עֵת, Zeit (vgl. Js 49, 8). Dementsprechend begegnet uns im NT auch der Singular *ἡμέρα* in der Bedeutung von Zeit sowohl bei atl Zitaten (2 Kor 6, 2 = Js 49, 8), wie auch sonst öfters (vgl. 1 Petr 2, 12: „Am Tage [= zur Zeit] der Heimsuchung"; 2 Petr 3, 18: „Bis zum ‚Tage' der Ewigkeit"). Wir dürfen deshalb auch an unserer Stelle den Singular *ἡμέρα* mit „Zeit" übersetzen und erhalten so eine genaue Parallele zu Lk 9,51. Dem-

nach lautet die Übertragung von v. 1: „Als die Zeit bis Pfingsten (d. h. die Pfingsten vorangehende Zeit) zu Ende und Pfingsten selbst da war.“

Man hat den Einwand erhoben, diese Übersetzung erfordere anstatt des Infinitivus praesentis den Infinitivus perfecti *συμπεπληρῶσθαι*[5]; jedoch mit Unrecht. Denn die griechischen Tempora sind nicht so sehr Zeitstufen als Aktionsarten[6]. Man darf deshalb auf das Praesens des Infinitivs kein allzu großes Gewicht legen. Ferner ist zu beachten, daß Apg 2, 1 statt des sonst üblichen verbum simplex *πληρόω* (Apg 7, 23. 30; 9, 23; 24, 27; Lk 21, 24) oder *πίμπλημι* (Lk 1, 57; 2, 6. 21. 22) das Kompositum mit *σύν* steht. Nun kann aber gerade durch eine Präposition eine Perfektivierung eintreten, d. h. die Handlung als eine solche dargestellt werden, die ihren Endpunkt schon erreicht hat[7]. Der Infinitivus praesentis mit *σύν* ist also gleichbedeutend mit dem Infinitivus perfecti, und wir sind berechtigt zu übersetzen: als die Zeit bis Pfingsten erfüllt war; als der Pfingsttag selbst da war; damit wird das Pfingstereignis auf den Pfingsttag selbst verlegt und nicht, wie Fr. Blaß meint[8], in die Zeit kurz vor Pfingsten.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob die Herabkunft des Hl. Geistes sich am jüdischen Pfingstfest (חַג שָׁבֻעוֹת) ereignet hat, oder ob der Autor, um eine christliche Parallele zu diesem jüdischen Fest zu schaffen, das Pfingstereignis auf den jüdischen Pfingsttag verlegt hat[9].

Darüber kann wohl kaum ein Zweifel herrschen, daß *ἡ πεντηκοστὴ* [*ἡμέρα*] zu Beginn von Apg 2 das jüdische Pfingstfest bezeichnen soll. Ein Pfingstfest begegnet uns außerhalb der Evv nur noch Apg 20, 16 und 1 Kor 16, 8. An beiden Stellen ist das gleiche Pfingstfest gemeint als Endtermin des paulinischen Aufenthaltes zu Ephesus bzw. als Zeitpunkt seiner Ankunft in Jerusalem. Daß der Verfasser der Apg darunter das jüdische und nicht etwa schon das christliche Pfingstfest verstanden hat, zeigt das kurz zuvor (Apg 20, 6) genannte jüdische Osterfest (*μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων*). Ein speziell christliches Fest wird im ganzen NT nirgends erwähnt. Auch die Feste, die uns in den apostolischen Briefen begegnen, sind stets jüdische Feste (vgl. außer 1 Kor

---

[5] E. Kalinka, Das Pfingstwunder 10.

[6] Vgl. hierzu und zum Folgenden Fr. Blaß' Grammatik des ntl Griechisch, bearbeitet von Alb. Debrunner[6], 1931, 181 f.

[7] Blaß-Debrunner, a. a. O. 182.

[8] Fr. Blaß, Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter, Göttingen 1895, 49.

[9] Fr. Spitta, Apg 23. 50; E. Preuschen, Apg 10 f.; vgl. dazu auch K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 27.

16, 8 noch Kol 2, 16). Darum wird auch ἡ πεντηκοστή Apg 2, 1 nach der Absicht des Verfassers den jüdischen Festtag bezeichnen[10].

Aber man bezweifelt, ob dieser Termin für das Pfingstgeschehen wirklich historisch ist[11]. Die Gründe für diese Zweifel glaubt man der angeblichen Parallelisierung des Pfingstereignisses mit der Erzählung von der Sinaigesetzgebung durch den Autor entnehmen zu dürfen[12]. Hier tut man jedoch dem Verfasser Unrecht, weil zwei Voraussetzungen, die man macht, nicht zutreffen bzw. nicht zu beweisen sind.

Man geht nämlich aus von der Annahme, daß auch schon zur Zeit der Apostel, vor der Zerstörung Jerusalems, die Juden an Pfingsten die Erinnerung an die Gesetzgebung auf Sinai gefeiert hätten. Für diese erste Voraussetzung konnte bisher noch kein Beweis erbracht werden. Die hl. Schriften kennen vielmehr das Pfingstfest nur als Erntedankfest (Ex 23, 16; 34, 22; Nm 28, 26 usw.). Auch bei Philo und Josephus sucht man vergeblich nach irgendwelchem Anhaltspunkt für eine Erinnerungsfeier an den Bundesschluß auf Sinai an Pfingsten. Erst für das zweite nachchristliche Jahrhundert, wo nach der Zerstörung des Tempels kein Erntedankopfer mehr dargebracht werden konnte, läßt sich nachweisen, daß die Juden am Pfingstfest das Gedächtnis der Sinaigesetzgebung feierten[13]. Solange aber noch nicht der einwandfreie Nachweis erbracht ist, daß dies auch schon zur Zeit der Apostel der Fall war, ist es müßig zu behaupten, der Verfasser der Apg habe ein christliches Gegenstück zum atl Bundesschluß schaffen wollen.

Die zweite Voraussetzung, auf die man sich stützt, wenn man die Geschichtlichkeit des Pfingsttermines bezweifelt, ist die Hypo-

---

[10] H. W. Beyer, Apg[3] 17 hält dies freilich nur für wahrscheinlich. — Über das jüdische Pfingstfest vgl. u. a. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch II 597—602; über den Gegenstand des jüdischen Pfingstfestes verbreitet sich U. Holzmeister, Pfingsten in Jerusalem, in: „Tiroler Anzeiger" 19 (1926) Nr. 116; auch B. Santos Olivera, Pentecoste, in: Verb. Dom. 3 (1923) 132—35 und G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina I, 2, S. 461—68 geben Aufschluß über das jüdische Pfingstfest.

[11] Zu diesen Zweiflern gehören vor allem jene, die das Pfingstereignis selbst als unhistorisch, als sagenhafte Fortbildung der Sinaierzählung, als Umbildung paulinischer Gedanken usw. ansehen; vgl. Aug. Jacobsen, Die Quellen der Apg 1885, 11; W. Beyschlag, Die Pfingstgeschichte, in: Deutsch-evang. Blätter 20 (1895) 469; A. Loisy, Les Actes des Apôtres 54 usw.

[12] Vgl. dazu, wie P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschließenden Judentum S. 198 Anm. 2 sich die „Entstehung des ‚Investiturberichtes' von Act 2" denkt.

[13] Vgl. dazu E. Preuschen, Apg 11; H. H. Wendt, Apg[9] 79; Strack-Billerbeck II 601; U. Holzmeister, a. a. O.

these von der Abhängigkeit der lukanischen Pfingstgeschichte von der jüdisch-rabbinischen Legende über die Wunder am Sinai. Ich glaube oben (S. 46—58) gezeigt zu haben, wie brüchig diese Hypothese ist. Es ist die Entwicklung aufgezeigt worden, die die Sinailegende genommen hat zu einer Zeit, als der Pfingstbericht der Apg schon längst fixiert war. Von einer Rücksichtnahme des Autors der Apg auf die legendäre Ausgestaltung der Sinaierzählung kann deshalb keine Rede sein, weil die Erinnerungsfeier an die Gesetzgebung am jüdischen Pfingstfest für die apostolische Zeit nicht zu erweisen, eine Abhängigkeit der christlichen Pfingsterzählung von der viel jüngeren jüdischen Pfingstlegende aber unmöglich ist. Man hat also keinen Grund, an der Glaubwürdigkeit des Lukas zu zweifeln, wenn er erzählt, die Herabkunft des Hl. Geistes habe sich am jüdischen Pfingstfest vollzogen.

Die Bestimmung des Pfingsttermins geschah nach Lv 23, 15 f. Darnach mußten 50 Tage gezählt werden von dem Tage nach dem Sabbat an, an dem die Webegarbe, das Erstlingsopfer der neuen Ernte, dargebracht worden war; dann sollte ein neues Speiseopfer dem Herrn dargebracht werden. Ausschlaggebend für die Bestimmung des Pfingsttermins ist also der Termin des Omer-Tages. Infolge der nicht eindeutig klaren Ausdrucksweise von Lv 23, 15 f. konnte eine Meinungsverschiedenheit zwischen den sadduzäischen Boethusianern und den Pharisäern darüber entstehen, ob der erwähnte Sabbat der Tag des Osterfestes oder der in die Osterwoche fallende eigentliche Sabbat sei. Nach den Pharisäern mußte das Getreideopfer stets am 16. Nisan dargebracht werden, der also auf die verschiedenen Wochentage fallen konnte. Nach den Boethusianern dagegen war als Omer-Tag immer der erste Wochentag zu nehmen. Dementsprechend hätte auch das Pfingstfest immer auf einen Sonntag fallen müssen, während nach den Pharisäern Pfingsten stets auf den gleichen Wochentag fiel wie der 16. Nisan[14].

Jedoch scheint, wenigstens zur Zeit der Apostel, in der Praxis der Auslegung der Pharisäer entsprochen worden zu sein. Denn Philo zählt die 50 Tage nach dem Fest der Erstlingsgarbe vom Tag unmittelbar nach dem ersten Osterfesttag an[15]. Auch Josephus Flavius sagt ausdrücklich, daß das erste Getreideopfer am 16. Nisan, also am zweiten Tage der unge-

[14] Über diese Streitfrage vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT II 598—600. 847—51.

[15] „*Ἑορτὴ δέ ἐστιν ἐν ἑορτῇ ἡ μετὰ τὴν πρώτην εὐθὺς ἡμέραν . . . ἀπὸ γὰρ ἐκείνης ἡμέρα πεντηκοστὴ καταριθμεῖται* . . .“ de Septenario § 20. 21 Cohn-Wendland, Philonis Alex. opera quae supersunt, Vol. 5, S. 125 und 129.

säuerten Brote, dargebracht wurde[16]. Darum muß die Frage nach dem Wochentag des Pfingstfestes so gestellt werden: welcher Wochentag war im Todesjahr Jesu der 16. Nisan? Damit wird die Bestimmung des Pfingsttermines abhängig gemacht von der auch heute noch heiß umstrittenen Frage nach dem Monatsdatum der Kreuzigung Jesu[17]. Die verschiedene Antwort auf diese Frage erklärt auch, warum die einen Gelehrten den Samstag, die anderen den Sonntag als Tag der Geistesherabkunft annehmen[18].

Der Todestag Jesu war nach übereinstimmender Meldung sämtlicher Evangelisten der Freitag. Aber umstritten ist, ob dieser Freitag der 14. oder der 15. Nisan war. Wenn die Kreuzigung Jesu am 14. Nisan bereits erfolgte, eine Annahme, die sich auf das Jo-Ev stützt, dann wurde am Samstag das Osterfest gefeiert und am ersten Wochentag das Erstlingsopfer der Getreideernte dargebracht; somit mußte Pfingsten auf einen Sonntag fallen.

Ist dagegen die andere Auffassung[19] im Recht, die den 15. Nisan als Todestag annimmt und sich dabei auf die Synoptiker beruft, dann scheint daraus zu folgen, daß am Samstag schon die Getreidegarbe geopfert wurde, was zur Folge gehabt hätte, daß auch Pfingsten an einem Samstag gefeiert wurde.

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Gründe für oder gegen die eine oder andere Ansicht abzuwägen; richtiger scheint es, hinsichtlich des Pfingstfestes die Frage so zu formulieren: wurde im Todesjahr Jesu das Osterfest am Freitag oder am Samstag gefeiert? Starb Jesus am Oster-

---

[16] „*Τῇ δὲ δευτέρᾳ τῶν ἀζύμων ἡμέρᾳ (ἕκτη δ' ἐστὶν αὕτη καὶ δεκάτη) τῶν καρπῶν οὓς ἐθέρισαν . . . μεταλαμβάνουσι καὶ . . . τὰς ἀπαρχὰς αὐτῷ* [sc. *θεῷ*] *τῆς κριθῆς ἐπιφέρουσι* . . .“. Ant. 3, 10, 5; S. A. Naber, Flavii Jos. opera omnia. Vol. 1, S. 186.

[17] Über die neueren Arbeiten über das Datum der Kreuzigung Jesu vgl. den entsprechenden Aufsatz von U. Holzmeister, in: Biblica 13 (1932) 94—103, über das Datum selbst des gleichen Autors Chronologia Vitae Christi, Rom 1933, 215—220.

[18] Für Samstag entscheiden sich z. B. Nösgen (S. 89), Wendt (S. 79), Zahn (³S. 72); für Sonntag z. B. Camerlynck-Vander Heeren (S. 114), Loisy (S. 185), Zöckler (Apg S. 177), während Felten (S. 73), Holtzmann (S. 30), K. L. Schmidt (S. 9 f.), Steinmann (S. 28) die Frage in der Schwebe lassen mit Rücksicht auf das ungewisse Monatsdatum der Kreuzigung.

[19] Eine dritte Annahme, der 13. Nisan sei schon der Todestag gewesen, findet sich beispielsweise bei E. Schwartz, Osterbetrachtungen, in: Zeitschr. f. ntl Wiss. 7 (1906) 23. Neuerdings hat H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche I: Die Anfänge, 1932, 51, wieder darauf hingewiesen. Sie will sich auf Mk 14, 1 f. berufen; vgl. jedoch P. Dausch, Die drei älteren Evv⁴, 1932, z. St. u. 324.

festtag selbst oder an dessen Vortag, dem Rüsttag zum Osterfest? Diese neue Fragestellung, die absieht vom Monatsdatum, ist deshalb nicht müßig, weil sie die Möglichkeit offen läßt, daß im Todesjahr Jesu die Festfeier von Ostern aus gewissen Gründen etwa um einen Tag verschoben worden sein könnte.

Sagen die Synoptiker ausdrücklich, daß Jesus am Festtage selbst gestorben ist? Keineswegs! Wohl bezeichnen sie den Tag vor dem Leiden als den „ersten Tag der ungesäuerten Brote“ (Mt 26, 17), „an dem man das Osterlamm zu schlachten pflegte“ (Mk 14, 12), ja „schlachten mußte“ (Lk 22, 7). Daraus könnte man die Schlußfolgerung ziehen, Jesus sei am Ostertag selbst gestorben. An keiner Stelle wird dies jedoch ausdrücklich gesagt. Die Synoptiker bieten also keine Schwierigkeit, wenn andere Erwägungen nahelegen, als Tag des Osterfestes nicht den Freitag, sondern den Samstag anzunehmen.

Zunächst sind es die Synoptiker selbst, die starke Zweifel an der Fixierung des Osterfeiertages auf den Freitag aufkommen lassen. Wenn sich auch aus der Abhaltung einer Gerichtssitzung, der Heimkehr des Simon von Cyrene vom Felde, der Vollstreckung eines Todesurteils usw. nicht zwingend folgern läßt, daß der Todestag Jesu ein Werktag war, so scheint doch die Tatsache, daß Josef von Arimathäa das zum Begräbnis nötige Linnen kaufen konnte[20] (Mk 15, 46), die Annahme eines Feiertages zum mindesten stark ins Wanken zu bringen[21].

Aber die Hauptgründe, die für den Samstag als Tag des Osterfestes sprechen, werden dem Jo-Ev entnommen. Nach Jo 18, 28 gingen die Juden nicht in das Prätorium des heidnischen Prokurators, um nicht unrein zu werden für das Essen des Osterlammes[22]. Sie hatten dieses demnach noch nicht gegessen, konnten also noch viel weniger an diesem Tage das Osterfest feiern. Auch war nach Jo 19, 14 der Tag, an dem Jesus gekreuzigt wurde, nicht schon der Osterfeiertag selbst, sondern

---

[20] Strack-Billerbeck, Komment. z. NT. II, 833 möchte dieses Gegenargument abschwächen durch den Hinweis, daß dem *ἀγοράζειν* des griechischen Textes im Urtext das semitische לְקַח oder נְסַב entsprochen hätte, die beide auch die Bedeutung von „nehmen“ haben können; in diesem Sinne sei das Wort nach dem semitischen Urevangelium zu nehmen. Aber das *ἀγοράσας* steht nicht bei Mt, sondern im griechisch verfaßten Mk, ist also nach seiner griechischen Bedeutung nur mit „kaufen“ zu übersetzen.

[21] Beispiele aus dem Talmud über das Kaufverbot am Feiertag siehe bei Strack-Billerbeck II, 832.

[22] Auch hier streitet man sich noch um die Bedeutung des Ausdrucks „*πάσχα*“; es scheint jedoch ausgeschlossen, darunter die Speise der ganzen Osterwoche zu verstehen. Vgl. Strack-Billerbeck II, 837—40.

erst παρασκευὴ τοῦ πάσχα, der Rüsttag zum Osterfest, also der Tag vor diesem[23]. Wenn aber, was sich daraus ergibt, das Osterfest in diesem Jahr auf einen Sabbat fiel, konnte Jo mit Recht sagen, daß jener Sabbat „hochfestlich" war („ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου" 19,31).

Das Jo-Ev charakterisiert demnach klar nicht den Todestag, sondern den Tag der Grabesruhe als den Osterfeiertag; die Synoptiker stehen dazu nicht in förmlichem Widerspruch. Wir sind folglich berechtigt zu sagen, daß zum mindesten mit großer Wahrscheinlichkeit im Todesjahr Jesu Ostern an einem Sabbat gefeiert und am ersten Wochentag die Erstlingsgarbe dargebracht wurde. Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß der Tag der Geistessendung, die am jüdischen Pfingstfest erfolgte, ein Sonntag war[24].

Aus der christlichen Tradition, die stets Pfingsten an einem Sonntag feierte, läßt sich kein entscheidender Schluß ziehen auf den Wochentag des ersten christlichen Pfingstfestes. Denn abgesehen davon, daß die christliche Pfingstfestfeier erst verhältnismäßig spät entstanden ist[25], muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß man die Zählung der 50 Tage bis Pfingsten nicht mit dem Omer-Tag, sondern mit dem Tag der Auferstehung Jesu begann[26]. Dieser war freilich ohne jeden Zweifel ein Sonntag.

Über die Tageszeit, zu der der Hl. Geist auf die Jünger herabkam, gibt uns Apg 2,15 Aufschluß. Petrus weist in seiner Predigt darauf hin, daß es um die dritte Tagesstunde war, also etwa neun Uhr vormittags.

2. Ort.

Die Angabe des Ortes, an dem das Pfingstereignis stattgefunden hat, findet sich gleich der Zeitangabe ebenfalls in Apg 2,1, allerdings in allgemeinster Form, wenn es heißt: „ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό". Daß auch hierin der Erzähler nicht alle unsere Wünsche befriedigt, die dahin gehen, die historische Stätte des Pfingstereignisses möglichst genau bestimmen zu können, darf

---

[23] Strack-Billerbeck II, 834—37.

[24] Damit ist freilich noch nichts ausgemacht über das Monatsdatum; dessen Bestimmung hängt lediglich von dem Datum der Kreuzigung ab.

[25] Anfangs wurde Pfingsten zusammen mit Christi Himmelfahrt gefeiert; siehe U. Holzmeister, Der Tag der Himmelfahrt des Herrn, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 55 (1931) 61—67; O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1938) 1—78.

[26] J. Felten, Apg 73 f.

uns nicht weiter wundernehmen. Vermissen wir doch auch sonst des öfteren im NT genauere Ortsangaben (vgl. Mt 4,1; 17,1; Lk 1,39; 9,28; 10,38 usw.). Besonders in den ersten fünf Kapiteln der Apostelgeschichte wird wenig Wert auf genauere Ortsangabe gelegt[27]. Wenn wir mit unserem historischen Interesse dies auch manchmal recht bedauern, so finden wir es doch auf der anderen Seite auch verständlich. Denn Lukas will kein Historiker sein nach unseren Begriffen, sondern Hagiograph. Sein Bestreben ist weniger, alle Nebenumstände mit ausführlicher Genauigkeit zu berichten; ihm kommt es vor allem darauf an, das Wesentliche des Geschehens, den Kern des Pfingstereignisses zu erzählen. Und der war eben die Herabkunft des Hl. Geistes selbst. Demgegenüber treten die begleitenden unwesentlichen Umstände ganz in den Hintergrund. Gleichwohl wollen wir versuchen, aus den spärlichen Notizen soweit als möglich die Örtlichkeit des Pfingstgeschehens festzustellen.

Nach der Himmelfahrt des Herrn vom Ölberg bei Jerusalem aus waren die Jünger in die Stadt zurückgekehrt, waren in das Obergemach[28] hinaufgestiegen und dort geblieben[29] (Apg 1,12 f.). Apg 1,15 läßt daran denken, daß dortselbst auch die Apostelwahl stattgefunden hat. Da nun die Einleitung der Pfingsterzählung sich unmittelbar an diese anschließt und durch *καί* damit verknüpft ist, sucht man den Ort, an dem am Pfingsttage sich alle zusammengefunden hatten, gleichfalls in dem Apg 1,13 erwähnten Obergemach. Das *ἐπὶ τὸ αὐτό* in Apg 2,1 wird oft übersetzt mit: an dem gleichen Ort, d. h. an dem nämlichen Ort, an dem die Jünger auch schon vorher versammelt waren[30]. Diese Deutung ist jedoch nicht unbedingt erforderlich. Das beweist 1 Kor 14,23: „*Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις* . . .“, wo vorher überhaupt keine

---

[27] Siehe dazu A. Wikenhauser, Die Apg . . . 158, sowie das oben S. 44 f. Gesagte.

[28] *Ὑπερῷον* als Bezeichnung eines oberen Teiles in einem Hause erscheint nur noch Apg 9, 37. 39 (im Hause der Tabitha) und 20, 8 (beim Todessturz des Eutychos aus dem Fenster). Als Bezeichnung für den Ort des letzten Abendmahles schreibt Lk 22, 12 „*ἀνάγαιον*“, ebenso Mk 14, 15. Hieronymus übersetzt alle vier Stellen mit „Coenaculum“. E. Power, Art. Cénacle, in: Dict. Bible, Suppl. I 1074 hält es mit guten Gründen für äußerst wahrscheinlich, wenn nicht für absolut sicher, daß die beiden Örtlichkeiten identisch sind, daß also die Herabkunft des Hl. Geistes im Abendmahlsaal sich vollzogen hat.

[29] Das „bleiben“ besagt nicht, daß sie den Versammlungsort auch nicht einmal mehr für kurze Zeit verlassen hätten, wohl aber, daß sie sich dort immer wieder zusammenfanden; vgl. Vincent-Abel, Jérusalem II, S. 445.

[30] E. Kalinka, Das Pfingstwunder 10 f.

Ortsangabe gemacht war. Diese Stelle[31] zeigt ferner, daß man an der Tautologie ὁμοῦ und ἐπὶ τὸ αὐτό keinen Anstoß zu nehmen braucht, wie es beispielsweise Kalinka (a. a. O.) tut, und daß es keineswegs nötig ist, es durch ὁμοθυμαδόν zu ersetzen, wie viele Handschriften lesen[32]. Auch die Erklärung Th. Zahns[33], die Jünger hätten sich alle zusammen (ὁμοῦ), nicht einer nach dem anderen an den Ort der Versammlung (ἐπὶ τὸ αὐτό) begeben, ist nicht nur schwer mit dem einen Zustand bezeichnenden Verbum ἦσαν zu vereinbaren, sondern erscheint angesichts der Stelle 1 Kor 14, 23 auch unnötig, wo wir gleichfalls eine Tautologie haben; den nach dem συνέλθῃ könnte man das ἐπὶ τὸ αὐτό sehr wohl entbehren. Wie im Paulusbrief, so dürfen wir uns auch Apg 2, 1 an der Tautologie nicht stoßen.

In Beantwortung der Frage, wo dieses Obergemach zu suchen ist, dachte man besonders früher gern an einen oberen Raum in einem Nebengebäude des Tempels, so z. B. Olshausen, Baumgarten, Holtzmann, Zahn, Zöckler, Knopf u. a. In neuester Zeit tritt H. W. Beyer[34] wieder für diese Ansicht ein. Sicherlich kann das Apg 2, 2 für das Versammlungshaus gebrauchte Wort οἶκος auch den Tempel bezeichnen (vgl. Mt 21, 13 u. Par. = Js 56, 7; Jo 2, 16 u. ö.). In diesem befand sich auch ein ὑπερῷον, ὑπερῷος oder ὕπαιθρον, wo man sich versammeln konnte[35]. Das καθισάντων δ' ἐν τῷ ὑπαίθρῳ τοῦ ἱεροῦ bei Josephus Flavius, Antiquit. 11, 5, 4 (ed. Naber III, S. 28) hält H. Holtzmann[36] für eine sehr beachtenswerte Parallele. Er meint, wenn das ὑπερῷον Apg 2, 2 in einem Privathause zu suchen wäre, dann würde das angedeutet sein ähnlich wie 9, 37. 39; 20, 8[37]. Aber es darf dabei nicht übersehen werden, daß Lukas in seiner Apg immer, wenn er den Tempel meint, den Ausdruck ἱερόν gebraucht, z. B. 2, 46; 3, 1. 2. 3. 8. 10; 4, 1; 5, 20 usf., im ganzen 24mal. Apg 5, 42 stehen οἶκος und ἱερόν sogar im Gegensatz zueinander. Nur an den beiden fraglichen Stellen 1, 13 und 2, 2 hätte er dann die Bezeichnung οἶκος bzw. ὑπερῷον gebraucht, die doch

---

[31] Eine weitere ähnliche Stelle: 1 Kor 11, 20. Mt 22, 34 dagegen gehört nicht hierher, weil es sich hier nicht um eine Ortsangabe handelt.

[32] Vgl. H. v. Soden, Die Schriften des NT, II. Teil: Text mit Apparat 494

[33] Th. Zahn, Apg I³ S. 72 Anm. 54.

[34] H. W. Beyer, Die Apg (Das NT Deutsch II³) 1938, 13.

[35] Jos. Flav., Bell. Jud. 5, 5 (ed. Naber VI 28); Antiqu. 8, 3, 2 (Naber II 183).

[36] In der Besprechung von Nösgen, „Über Lukas und Jerusalem", in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 23 (1880) 124; Apg³ 31.

[37] H. Holtzmann, Noch einmal Lucas und Josephus, in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 20 (1877) 543 f.

zunächst an ein Privathaus denken lassen. Es erscheint darum sehr wenig glaubhaft, daß der Verfasser bei οἶκος an den Tempel dachte; der Ort der Geistesherabkunft wird vielmehr in einem Privathaus zu suchen sein[38].

Gegen diese These hat man sich teilweise ganz entschieden gesträubt; so fragt z. B. Th. Zahn[39]: „In was für einem der Jüngerschaft Jesu zugänglichen Wohnhaus zu Jerusalem sollte auch ein Saal sich befunden haben, in welchem zweihundert Personen oder mehr beisammen sitzen konnten?" Wir haben jedoch keinen Grund, mehr als 120 Jünger als Teilnehmer der Versammlung anzunehmen[40]. Sollte wirklich ein dieser Zahl entsprechender Versammlungsraum in Jerusalem unmöglich zu finden gewesen sein?

Daß es in jüdischen Privathäusern[41] auch außerhalb von Jerusalem recht große Räume gab, zeigt 1 Sm 9, 22, wonach Samuel dem Saul und seinem Begleiter in Ramatha einen Platz unter den Eingeladenen anwies, deren Zahl auf dreißig[42] angegeben wird. Paulus predigte zu Troas in einem ὑπερῷον (Apg 20, 8); dieser Raum muß darum gleichfalls eine beträchtliche Anzahl von Personen gefaßt haben. Das ἀνάγαιον, in dem das letzte Abendmahl gefeiert wurde und das wir mit E. Power[43] auch als Versammlungsort der Jünger betrachten, wird als μέγα bezeichnet (Mk 14, 15 = Lk 22, 12). Dieser beschreibende Zusatz ist um so beachtenswerter, als das Obergemach eines jüdischen Hauses sich über dessen ganze Ausdehnung erstreckte, also an sich schon ziemlich groß war. Nun wird hier dazu noch seine weite Ausdehnung eigens unterstrichen, so daß wir es als außergewöhnlich groß anzusehen haben.

Man bedenke ferner Folgendes. Wenn man die für eine Person in einem Versammlungsraum nötige Bodenfläche mit 0, 8 qm berechnet — was bestimmt nicht zu niedrig gegriffen ist[44] —,

---

[38] So auch Vincent-Abel, Jérusalem II 445; E. Kalinka, Das Pfingstwunder 11 f.; U. Holzmeister, Pfingsten in Jerusalem, in: Tiroler Anzeiger 19 (1926) Nr. 116; E. Power, Art. „Cénacle", in: Dict. Bible, Suppl. I 1073 f.; A. Steinmann, Apg[4] 28 und viele andere.

[39] Th. Zahn, Apg I[3] 75 und 107.

[40] Siehe oben S. 92 f.

[41] Von anderen Bauten ganz abgesehen; vgl. z. B. Jer 22, 14, wo vom Königshaus die Rede ist.

[42] Die Septuaginta hat, wohl unrichtig, sogar die Zahl 70.

[43] Siehe oben S. 127.

[44] Der Freundlichkeit des Herrn Architekten Dipl.-Ing. Wucherpfennig-Münster i. W. verdanke ich folgende Angaben: In einem gottesdienstlichen Raum mit bequemen Gangverhältnissen und Bänken rechnet man für die einzelne Person 0,8 qm; bei sparsamer Raumbeanspruchung genügen schon

dann war ein Raum mit 96 qm Bodenfläche ausreichend für die angegebene Zahl der Jünger. Das erfordert ein Haus in der Größe von etwa 10 × 10 m. Es wird nun aber niemand behaupten wollen, daß dies ein ausnahmsweise großes Haus gewesen sei, wie es niemals in Jerusalem gestanden haben könne. Also auch praktisch gesehen liegt kein Grund vor, die Versammlung der 120 Jünger in einem Privathaus für unmöglich zu erklären.

An Versuchen, auch die Frage nach dem Eigentümer dieses Privathauses zu klären, hat es nicht gefehlt[45]. Viel Anklang hat die Hypothese gefunden, die es mit dem Apg 12, 12—17 angegebenen Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, identifiziert, wo ja gleichfalls viele Gläubige zum Gebet versammelt waren[46]. Nach Vincent-Abel[47] ist nicht anzunehmen, daß Jesus seine Jünger auf der Suche nach einem Ort für das Passahmahl (Lk 22, 7—13) schon in das Haus der Maria geschickt hat. Aber es wäre doch sehr wohl möglich, daß die Mutter des Johannes schon recht bald danach dieses denkwürdige Haus erworben hat, so daß auch hiernach der Versammlungsort an Pfingsten mit dem Abendmahlsaal identisch wäre[48]. Etwas ganz Sicheres wird sich freilich darüber nicht ausmachen lassen.

Was sagt nun die Tradition über den Ort des Pfingstereignisses? Epiphanius[49] erzählt von einer Reise des Kaisers Hadrian nach Jerusalem, das zerstört und dem Erdboden gleichgemacht war. Nur wenige Gebäude waren davon ausgenommen, darunter auch „das kleine Gotteshaus, wohin die Jünger nach der Himmelfahrt des Heilandes vom Ölberg aus zurückkehrten und in das Obergemach hinaufstiegen. Dort nämlich, d. h. auf dem Teil von Sion (*ἐν τῷ μέρει Σιών*) war es erbaut“. Cyrill von Jerusalem sagt in einer seiner Katechesen über den Hl. Geist[50], es sei eigentlich dem Thema entsprechend angemessener, diese Katechese „*ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ Ἐκκλησίᾳ*“ zu halten. Vorher sagte er: „Wir kennen den Hl. Geist, der in den Propheten gesprochen hat;

0,7 qm. Die baupolizeilichen Vorschriften legen bei Berechnung der Kopfzahl von Versammlungsräumen sogar nur 0,5 qm Bodenfläche pro Person zugrunde.

45 Vgl. Vincent-Abel, Jérusalem II 447.

46 Th. Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus, in: Neue kirchl. Zeitschr. 10 (1899) 407 f.; Zahn, Apg I³ 74 f.; dagegen wendet sich M.-J. Lagrange, La Dormition de la Sainte Vierge et la maison de Jean-Marc, in: Rev. bibl. 8 (1899) 389—600.

47 Vincent-Abel, a. a. O. 441—443. 448.

48 Anders Lagrange a. a. O., der zwar das Obergemach auch in einem Privathaus sucht (S. 591), eine Identifikation mit dem Abendmahlsaal aber ablehnt (S. 594).

49 Epiphanius, De mens. et ponderibus 14 (Migne, PG 43, 260 f.).

50 Cyr. Hier., Catech. 16 de Spiritu S. I (Migne, PG 33, 924).

und an Pfingsten ist er auf die Apostel herabgekommen in Gestalt feuriger Zungen, hier in Jerusalem, *ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ τῶν Ἀποστόλων Ἐκκλησίᾳ*". Es liegt nahe, bei *ἀνωτέρᾳ* an die Lage der Oberstadt auf dem Berge Sion zu denken (Zahn)[51], oder besser an eine im geräumigen Obergemach von den Aposteln eingerichtete Kirche (Mommert)[52]. Für die Deutung auf das ehemalige Obergemach spricht der Genitiv *τῶν Ἀποστόλων*, das wohl als Bezeichnung für die Urheber, nicht aber als Name oder gar Titel der Kirche anzusehen ist.

Aetheria erzählt im 25. Kapitel ihrer etwa im Jahre 394 unternommenen Pilgerreise ins Hl. Land[53]: „Das ganze Jahr über geht man ständig am Sonntag in die große Kirche, d. h. die auf Golgotha steht . . . Nur an einem Sonntag, nämlich am Pfingstsonntag (i. e. quinquagesimarum per pentecosten) geht man nach Sion, wie weiter unten angegeben ist." Später, im 43. Kapitel (Geyer 93) berichtet sie weiter: „Das ganze Volk . . . geleitet unter Lobgesang den Bischof nach Sion, aber so, daß sie, wenn die dritte Stunde voll ist, in Sion sind. Sobald man dort angekommen ist, wird jene Stelle aus der Apg gelesen, wo der Hl. Geist herabkommt."

Die ganze älteste Tradition sucht also den Ort der Geistesherabkunft auf dem Berge Sion an einer Stelle, wo schon durch die Apostel ein gottesdienstlicher Raum eingerichtet wurde, wohin die gesamten Gläubigen am Pfingstsonntag in feierlicher Prozession zogen, um dort das Andenken an die Geistessendung durch das hl. Opfer zu feiern. Auch nicht einer der alten Berichte spricht vom Tempelplatz oder von Tempelgebäuden. Die oben aus den Berichten der Hl. Schrift entwickelte Ansicht, die Herabkunft des Hl. Geistes habe in einem Privathaus stattgefunden, findet also auch in der ältesten Tradition eine Stütze und eine Ergänzung in dem Sinn, daß sie uns anleitet, das Privathaus auf dem Berge Sion zu suchen. Die Streitfrage, ob der südwestliche oder der südöstliche Stadthügel der ursprüngliche Berg Sion ist[54], ist hier von nebensächlicher Bedeutung; die christliche Tradition kennt nur das westliche, heute als „Grab Davids" bekannte Sion.

---

[51] Th. Zahn, Die Dormitio S. Virginis . . ., in: Neue kirchl. Zeitschr. 10 (1899) 388.

[52] Carl Mommert, Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion, Leipzig 1899, 62 f.

[53] Itinera Hierosolymitana saec. IV—VIII, ed. Paul Geyer (CSEL 39) 1898, 75 u. 93; Aug. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria, 1927, 162 f.

[54] Vgl. dazu A. Legendre, Art. „Sion", in: Dict. Bible V 1787—95.

Wir halten also mit guten Gründen an der Ansicht fest, für die auch die einhellige Tradition spricht, daß die Geistessendung in einem Privathaus sich vollzogen hat. Daraus folgt aber noch nicht die weitere Annahme, die nach Tausenden zählende Menge der Juden (Apg 2, 41) sei in den Versammlungsraum der Apostel eingedrungen oder hätte auf der Straße vor diesem Privathaus der Rede gelauscht, die Petrus etwa vom Fenster aus gehalten habe[55]. Weder ein Saal noch eine der in Jerusalem bekanntlich engen Straßen hätte diese gewaltige Menge fassen können. Aber es läßt sich doch sehr wohl denken, daß die Jünger nach der Herabkunft des Hl. Geistes sich gedrängt fühlten, Gott im Tempel zu loben und zu danken für die soeben erlebte Erfüllung seiner Verheißungen und das Geschenk des Hl. Geistes. Die Juden, die auf das seltsame, wunderbare Brausen hin (Apg 2, 2. 6) zunächst in der Umgebung des Hauses, woher das Brausen ertönte, sich fragend eingefunden hatten, begleiteten die Jünger auf diesem Gang zum Tempel. Daß nicht nur infolge der wunderbaren Begleiterscheinungen, sondern dazu noch infolge des beginnenden Menschenauflaufes die Zahl derer, die sich allmählich um die Jünger versammelten und schließlich der Rede des Petrus zuhörten, ständig wuchs, ist vollkommen verständlich. Es steht von seiten des Textes nichts im Wege, mit einer ganzen Reihe von Autoren unsrer Zeit[56] einen Szenenwechsel anzunehmen. Dieser wird zwar vom Erzähler nicht ausdrücklich berichtet, ist aber insofern zwischen den Zeilen zu lesen, als zuerst von einem *οἶκος* die Rede ist, während am Schluß der Pfingsterzählung die Pfingstpredigt vor Tausenden einen größeren freien Platz voraussetzt. Durch die Annahme eines Szenenwechsels finden die Schwierigkeiten gegen die Annahme eines Privathauses ihre Lösung, ohne daß dieses als Örtlichkeit des eigentlichen Pfingstereignisses aufgegeben zu werden braucht[57].

---

[55] Siehe Th. Zahn, Apg 75.

[56] z. B. J. Belser, Apg 43; K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung... 11; E. Jacquier, Les Actes . . . 49; H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lk-Schriften 87 läßt die Möglichkeit eines Szenenwechsels offen.

[57] Vgl. auch das oben S. 45 über stillschweigende Szenenwechsel in den Evv Gesagte.

E. Die Bedeutung des Pfingstereignisses.

Ein so gewaltiges Ereignis, wie es die Herabkunft des Hl. Geistes war, konnte unmöglich von untergeordneter oder gar nebensächlicher Bedeutung sein. Schon allein die Tatsache, daß Gott es bereits im AT durch den Mund des Propheten Joel ankündigte (2,28 f., hebr. 3,1 f.), läßt seine große Bedeutung ahnen. Christus selbst hat wiederholt das Kommen des Hl. Geistes verheißen. Die Apostel warteten gemäß dem Befehle Jesu (Apg 1,4 f.) seine Ankunft ab, ehe sie zur Verkündigung des Evangeliums sich anschickten. Kaum aber war der Verheißene auf sie herabgekommen, als sie auch schon begannen, den Missionsbefehl (Mt 28,19 f.; Mk 16,15) auszuführen. Alles dies weist darauf hin, daß dem Pfingstereignis eine große Bedeutung zukam.

Zunächst waren es die Apostel selbst, die unmittelbar die Wirkungen dieses gewaltigen Ereignisses an sich erlebten. Aber die Pfingstgabe sollte nicht etwa ein rein persönliches Geschenk Jesu an seine Jünger sein; nicht allein ihnen, sondern durch sie auch der von ihm gegründeten Kirche wollte er den Hl. Geist senden, damit er bei ihr bleibe bis zum Ende der Zeiten. Unter seiner Leitung sollte die Kirche den einzelnen Menschen die Erlösungsgnaden vermitteln und so das Werk Christi zu Ende führen.

I. Bedeutung für die Apostel.

Christus hatte den Jüngern vor seiner Himmelfahrt geboten, Jerusalem nicht sofort zu verlassen, sondern den vom Vater verheißenen Geist abzuwarten. „Denn während Johannes mit Wasser taufte, werdet ihr in nicht mehr langer Frist getauft werden mit dem Hl. Geiste" (Apg 1,5). Man hat aus diesem Heilandswort den Schluß gezogen, die Jünger hätten vorher nur die Johannestaufe empfangen; der Pfingsttag dagegen sei für sie der eigentliche Tauftag gewesen; mit dem Empfang des Hl. Geistes an Pfingsten hätten sie die christliche, sakramentale Taufe empfangen[1].

[1] Neuerdings hat R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christl. Taufe, 1929, 162—166, die These vertreten, die christliche Taufe habe sich im Pfingstfest erfüllt. Er verweist u. a. auf Tert., De bapt. c. 12: Die Jünger hätten vorher die Johannestaufe empfangen, nicht aber die Geistestaufe, weil es ja noch keinen Hl. Geist gegeben habe (s. Jo 7,39).

Es braucht hier nicht auf die Frage näher eingegangen zu werden, ob und wann die Apostel das Taufsakrament empfangen haben[2]. Es handelt sich hier lediglich darum festzustellen, ob das Pfingstereignis für die Jünger die Bedeutung einer sakramentalen Taufe hatte. Diese Frage ist zu verneinen. Denn die Wirkungen, die die Taufe in der Seele des Täuflings hervorbringt, wurden bei den Aposteln nicht erst durch den Empfang des Hl. Geistes hervorgerufen, sondern waren schon längst vorhanden. Petrus betont selbst in seiner Pfingstpredigt als eine der wichtigsten Taufwirkungen die Reinigung von Sünden (Apg 2, 38). Jesus hatte den Aposteln aber schon vor seinem Leiden versichert: „Ihr seid rein, aber nicht alle“ (Jo 13, 10). Der Geistempfang kann darum für die Apostel nicht erst die Bedeutung einer Taufhandlung gehabt haben. Daran darf uns der Ausdruck „*ἐν πνεύματι βαπτίζεσθαι*“ (Apg 1, 5) nicht irre machen. *Βαπτίζειν* heißt ja in seiner eigentlichen Bedeutung „eintauchen“, „untertauchen“[3].

Eine Betrachtung der eigentlichen Wirkungen und Folgen, die das Pfingstereignis für die Apostel gehabt hat, weist in eine andere Richtung[4]. Wiederholt klagt Jesus über den Unverstand und den langsamen Glauben seiner Jünger (vgl. Mk 16, 14; Lk 24, 25; Jo 20, 9), bei denen er vor allem mit seinen Leidensweissagungen auf Widerspruch stieß (Mt 16, 22; Mk 8, 32). Selbst die letzten Stunden, die Jesus vor seiner Himmelfahrt mit den Jüngern verlebte, zeigen deutlich ihre Verständnisenge (Apg 1, 6). Aber gleich die erste Predigt nach dem Geistempfang macht kund, daß die Apostel nunmehr die Hl. Schrift verstehen, daß ihnen vor allem das Verständnis für die atl Weissagungen über den Messias und sein Reich aufgegangen ist (Apg 2, 16 ff.; 2, 25 ff.; 2, 34 f.; 3, 18 usw.). In festem Glauben hängen sie an Jesus, den die Juden zwar gekreuzigt haben, den Gott aber zum Herrn und Messias gemacht hat (Apg 2, 36; 3, 16 usw.). Vorbei ist nunmehr alle Angst, Furcht und Verzagtheit, unter der sie vorher gelitten (Jo 20, 19. 26): mit Freimut (*μετὰ παρρησίας*) spricht Petrus zu den Juden[5] (Apg 2, 29), vor dem Hohen Rat (Apg 4, 13) und vor dem ganzen Volke (Apg 4, 31) von Jesus, dem auferstandenen

---

[2] Vgl. dazu J. Felten, Apg 61; A. Loisy, Les Actes . . . 156.

[3] S. oben S. 91, besonders Anm. 7.

[4] Zum Folgenden vgl. P. Feine, Theologie des NT[2] 209; H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lk-Schriften 102 f. 193—192; R. Knopf, Apg[3] 15 f.; Fr. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 249—53.

[5] Man darf aber die Bedeutung von Pfingsten gerade für Petrus nicht übertreiben und, wie H. v. Baer a. a. O. 96 es tut, in dem Pfingstereignis den Zeitpunkt seiner Bekehrung sehen wollen.

Gottessohn. Keine Drohung und kein Befehl der jüdischen Behörde (Apg 4, 21. 23; 5, 40) vermochte die Jünger einzuschüchtern und zum Schweigen zu bringen. Petrus und Johannes erklären: „Unmöglich können wir schweigen von dem, was wir gesehen und gehört haben" (Apg 4, 20). Darum nehmen sie auch die entehrendsten Strafen voll Freude auf sich (Apg 5, 41). „Die Freudigkeit, die Zuversichtlichkeit des Glaubens ist Geisteswirkung. Das kommt über den Menschen, das macht und gibt er sich nicht selbst"[6]. Der Empfang des Hl. Geistes hatte sie stark gemacht im Glauben, hatte ihnen den Mut verliehen, furchtlos diesen Glauben zu bekennen; er hatte aus bloßen Jüngern Christi Streiter Christi gemacht. Wir haben darum das Recht zu sagen: Das Pfingstereignis hat die Apostel seelisch umgestaltet[7], hat das Glaubens- und Gnadenleben der Jünger vertieft und befestigt; es war für sie wirklich eine confirmatio, der Empfang des Firmungssakramentes[8] geworden[9].

Die Bedeutung dieser Umwandlung der Apostel tritt noch mehr in Erscheinung, wenn wir ihren Einfluß im besonderen auf die Lehr- und Verkündertätigkeit der Sendboten Christi betrachten. Die Pfingstpredigt zeigt, wie die geisterfüllten Apostel es verstanden haben, auf Grund der nunmehr in ihnen gefestigten Glaubensüberzeugung[10] die Wahrheiten der frohen Botschaft so ihren Zuhörern vorzutragen, daß es ihnen tief zu Herzen geht und diese bereit sind, auch die Folgerungen für ihr sittliches Verhalten aus den erkannten Wahrheiten zu ziehen (Apg 2, 37). Ausgerüstet mit der Kraft des Hl. Geistes, beginnen sie die Voraussage Jesu zu erfüllen: „Ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1, 8). Diese ihre Zeugnisablegung ge-

[6] Fr. Büchsel, a. a. O. 249. Aber dem Wesen des Pfingstereignisses wird B. nicht gerecht, wenn er gleich darauf sagt: „Im Grunde ist Geistbesitz nichts als Glaube . . ."

[7] P. Bonnetain, La Pentecôte, in: Rev. apolog. 42 (1926) sagt S. 198 etwas übertreibend: „In dieser inneren Umwandlung muß man noch mehr als in den Wunderzeichen des Sturmes, des Feuers und der Sprachen das höchste (suprême) Wunder von Pfingsten sehen".

[8] So auch J. Belser, Apg (1905) 38.

[9] An Pfingsten wird also in den Jüngern nicht „die Fülle der im Hl. Geist empfangenen Gabe und Kraft nur so zum Bewußtsein gebracht, daß sie sofort zur Ausübung ihrer Sendung schritten", wie K. F. Nösgen, Der hl. Geist, sein Wesen und die Art seines Wirkens 133 meint, sondern in Wahrheit erst gegeben.

[10] A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, 1926, 16, spricht von einer „Beglaubigung ihrer Botschaft".

winnt noch an Wert durch die vielen Zeichen und Wunder, die die Apostel in Kraft des Hl. Geistes wirken (Apg 2, 43). Mit Recht weist H. v. Baer darauf hin[11], daß bei allen Wundererzählungen der Apg (wie auch des Lk-Ev) die Verkündigung der evangelischen Lehre im Mittelpunkt steht, daß alle Wunder als Geisteswirkungen mittelbar oder unmittelbar zur Verkündigung der frohen Botschaft in Beziehung stehen.

Aber die Apostel bleiben nicht dabei stehen, lediglich Zeugnis für ihren Meister abzulegen. „Die Verkündigung des Evangeliums ist die Grundlage und Voraussetzung alles weiteren"[12]. Sie wollen nur die Herzen bereit machen zur Besserung und sittlichen Umkehr, zur gläubigen Annahme des verkündeten Evangeliums und zum Eintritt in den Kreis der Jünger Jesu durch die Taufe. Dann wird dieses Gnadenwerk gekrönt werden durch den Empfang des Hl. Geistes selbst (Apg 2, 38). Die Apostel sind durch das Pfingstereignis nicht nur freudige und mutige Bekenner Christi, sondern auch Vermittler seiner Gnaden geworden. Sie haben den Hl. Geist nicht nur für ihre eigene Person empfangen; sie geben den Hl. Geist auch weiter; aber nicht allein durch Spendung des Taufsakramentes. Wohl schließt der Empfang der Taufe auch den Empfang des Hl. Geistes in sich (Apg 2, 38; Eph 1, 13). „Ausnahmsweise kann auch die Taufe dem Geistempfang folgen"[13] (Apg 10, 44—48). Aber es geht nicht an, der Taufe jede Geistesmitteilung abzusprechen, wenn auch nur ausnahmsweise[14]. Die Episode von Samaria zeigt (Apg 8, 14—17), daß es außer der Taufe auch noch eine besondere Art des Geistempfanges gibt. Philippus, einer der ersten christlichen Missionare, konnte zwar das Evangelium vom Reiche Gottes verkünden und taufen (Apg 8, 12); aber die Mitteilung des Hl. Geistes in seiner Fülle konnte er nicht vollziehen (Apg 8, 16). Es blieb den Aposteln selbst vorbehalten, durch eine eigene Handauflegung den bereits Getauften die Geistesfülle mitzuteilen (Apg 8, 17). Denn die Apostel haben nicht nur für ihre Person die Fülle des Hl. Geistes empfangen; sie sind dadurch auch befähigt worden, die Geistesfülle durch die Handauflegung anderen mitzuteilen[15].

---

[11] H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lk-Schriften 103.

[12] Fr. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 257.

[13] Fr. Büchsel, a. a. O. 257. [14] Ebd.

[15] Diese besondere Art der Geistesmitteilung ist nicht, wie Büchsel S. 257 Anm. 3 und S. 262 f. meint, eine Ausnahme. Die besondere Art, wie Lukas diese Geistesmitteilung erzählt, beweist vielmehr, daß es sich um eine von der Taufhandlung verschiedene Geistesmitteilung handelt. Auch in

Eine nicht unwesentliche Bedeutung des Pfingstgeschehens für die Apostel liegt auch darin, daß sie in der Leitung der Kirche den besonderen Beistand des Hl. Geistes erfahren. In dem schwierigen Problem, wie es mit den Heiden zu halten sei, die Aufnahme in die Kirche begehrten, ob ihr Eintritt sich auf dem Wege über das mosaische Gesetz vollziehen müsse oder ob diesem seine verpflichtende Kraft genommen sei, ist es der Hl. Geist, der Petrus den rechten Weg weist und ihm seine Bedenken zerstreut (Apg 10, 19 f.; 10, 28; 11, 12). Als nach der Steinigung des Stephanus infolge der beginnenden Verfolgung die christlichen Sendboten sich auch an die Heiden wandten und eine große Zahl von diesen gläubig wurde (Apg 11, 19—21), hatten Judenchristen die aufblühende heidenchristliche Gemeinde von Antiochia in Unruhe gebracht durch ihre Behauptung von der Heilsnotwendigkeit des atl Gesetzes und seiner Beobachtung (Apg 15, 1). Wie in dem Einzelfall des Kornelius von Cäsarea, so ist es auch hier bei dieser prinzipiellen Entscheidung der Hl. Geist selbst, der durch den Mund der Apostel die Freiheit der Heidenchristen von der atl Gesetzesverpflichtung verkündet (Apg 15, 28).

So bedeutet das Pfingstereignis einen Wendepunkt im Leben der Apostel. Sie waren nun nicht mehr „unmündige Kinder", sondern waren durch den Hl. Geist zur vollkommenen „Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Mannesreife, zum Altersmaß der Fülle Christi" (Eph 4, 13 f.) gelangt. Als Sendboten Jesu Christi waren sie nunmehr befähigt, untrügliche Lehrer der Wahrheit zu sein, nicht mehr „hin und her geschaukelt, hinüber- und herübergeworfen von jeder windigen Lehre, durch das Trugspiel der Menschen, durch arglistiges Ränkespiel des Irrtums" (Eph 4, 14). Von Gott als Leiter der Kirche eingesetzt, waren sie gleich dieser zu „Säulen und Grundfesten der Wahrheit" (vgl. 1 Tim 3, 15) geworden.

II. Bedeutung von Pfingsten für die übrigen Jünger.

Zusammen mit den Aposteln waren am Pfingsttag noch mehr als hundert Jünger, Männer und Frauen, im Obergemach versammelt; sie alle wurden mit dem Hl. Geiste erfüllt (Apg 2, 4). Darum darf weiter gefragt werden, welche Bedeutung das Pfingstgeschehen im besonderen für die Gemeinde dieser Christusjünger hatte[16].

Ephesus wird die Mitteilung des Hl. Geistes durch die Handauflegung des Paulus deutlich von dem Empfang der Taufe unterschieden (Apg 19, 5 f.).

[16] Zum Folgenden vgl. Fr. Büchsel, Der Geist Gottes im NT 254—56.

Lukas schildert in den auf die Pfingstpredigt folgenden Versen (Apg 2,42—47) das blühende Leben innerhalb der jungen christlichen Gemeinde, die, auf dem Fundament der apostolischen Lehre durch das Band des gemeinschaftlichen Gottesdienstes und Kultus geeint, beherrscht von heiliger Gottesfurcht ob all der vielen Wundertaten, so sehr ein Herz und eine Seele war, daß ihre Mitglieder mit Freuden und in brüderlicher Liebe die lebensnotwendigen Güter mit den bedürftigen Glaubensgenossen teilten. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Lukas uns diese idealen Zustände innerhalb der jungen Kirche als Folge und Wirkung des Pfingstereignisses hinstellen will. Denn der Autor schließt diesen Gemeindebericht unmittelbar an den Bericht über den Pfingsttag an. Daß dies kein rein äußerliches Aufeinanderfolgen ist, sondern daß Lukas kausale Zusammenhänge herstellen will, zeigt der Schluß des vierten Kapitels der Apg (v. 32—37), wo wir eine zweite ähnliche Schilderung des Gemeindelebens finden. Auch diese schließt sich unmittelbar an die Nachricht von der Erneuerung der Geistesgaben (v. 31) an. In beiden Fällen will Lukas „so verstanden werden, daß die Besonderheiten des Lebens der Urgemeinde Folgen des Geistbesitzes sind“ [17].

III. Bedeutung von Pfingsten für die Kirche.

Auf die Bedeutung des Geistempfanges für die Apostel in ihrer Eigenschaft als Führer der Christenheit, als Leiter der Kirche ist bereits hingewiesen worden; es muß nun die Frage aufgeworfen werden: war das Pfingstereignis auch für die Kirche selbst von Bedeutung, etwa hinsichtlich ihrer Entstehung, ihrer Ausbreitung usw.?

1. Gründung?

Nicht selten begegnet man dem Ausdruck, Pfingsten sei der „Gründungstag“ der Kirche [18]. Diese Bezeichnung ist zum mindesten mißverständlich und nicht ganz zutreffend. Denn Christus war es doch, der noch zu seinen Lebzeiten die Kirchengründung begonnen und sie nach seiner Auferstehung weiter-

---

[17] Fr. Büchsel, a. a. O. 254.

[18] Vgl. z. B. J. Felten, Die Apg 73; J. Belser, Die Apg 37; M. Meinertz, Einleitung in das NT⁴ 265; P. Bonnetain, La Pentecôte, in: Rev. apolog. 42 (1926) 193; nach Karl Kundsin, Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung (Aus der Welt der Religion. Ntl Reihe Heft 2) 30, kommt erst durch die Ausgießung des Hl. Geistes die christliche Gemeinde zustande; auch A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert, drückt sich S. 25 mißverständlich aus.

geführt hat[19]. Den ersten Schritt dazu tat er durch seine Predigt vom Himmelreich, vom Reiche Gottes, das nahe (Mt 4, 17; 10, 7 usw.), ja bereits gekommen sei (Mt 12, 28; Lk 11, 20). Weil Jesus die Absicht hatte, eine selbständige religiöse Gemeinschaft zu gründen (vgl. Mt 16, 18)[20], sammelte er gleich zu Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit Jünger um sich (Jo 1, 35—51), aus denen er später zwölf Apostel in seinen engeren Kreis berief (Mt 10, 1—4; Mk 3, 13—19; Lk 6, 12—16). Grundgelegt wurde die Kirche bei Cäsarea Philippi, wo Petrus als Felsenfundament des durch keine feindliche Macht zu erschütternden Gottesbaues bestimmt wurde (Mt 16, 13 ff.). Diese Kirche sollte das Heilswerk des Erlösers fortführen. Darum übertrug er ihr sein dreifaches Amt: die Aufgabe der Lehrverkündigung (Mt 28, 19 f.), die priesterliche Vollmacht der Sakramentenspendung (Lk 22, 19; Jo 20, 23) und die Leitung der Gläubigen durch die Apostel als deren Hirten (Mt 18, 18; Lk 10, 16). Doch sollten die Apostel bei der Erfüllung ihrer Berufsaufgaben nicht allein stehen: der Geist der Wahrheit sollte immerdar ihr Beistand sein (Jo 14, 16) als eigentliche Seele der Kirche (vgl. Jo 16, 7—15)[21]. Der Besitz des Hl. Geistes ist also der Kirche wesentlich, und erst durch die Sendung des Hl. Geistes schließt der erhöhte Christus seine Kirchengründung ab. Die Kirche erhält

---

[19] Nichtkatholiken lehnen zwar eine Stiftung der Kirche durch Christus ab und sagen: „Jesus war nicht Religionsstifter". (Vgl. auch M. Goguel, Jésus et l'Église, in: Revue d'Hist. et de Philos. relig. 13 [1933] 197—241.) Aber das müssen sie zugeben, daß er zum mindestens „faktisch Gemeindestifter" war, daß Organisation und Kultus im Gemeinschaftsleben der Jünger in Jesus ihre Wurzel haben (E. v. Dobschütz, Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 2 Teil: Das NT. Halle 1927, 29). Vgl. auch den Ausspruch von A. Loisy: „Jésus annonçait le Royaume de Dieu et c'est l'Église qui est venue" (L'évangile et l'Église[5], Paris 1929, 82), den sich auch M. Goguel a. a. O. 218 zu eigen macht. — Zum Folgenden vgl. P. Dausch, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu (Bibl. Zeitfragen 4, 2)[3], 14—17.

[20] Dies wird neuerdings vereinzelt auch auf protestantischer Seite anerkannt,, so z. B. von Joh. v. Walter, in: Die Geschichte des Christentums, 1. Halbbd.: Das Altertum, 1932, 26 f.; auch Ad. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, 1926, 4, nennt die Kirche ein „Werk Jesu". Vgl. dazu ferner K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, in: Festgabe für Deißmann, 1927 bzw. 1932, 281—302. Über Mt 16, 17—19 als Beweis für die beabsichtigte Kirchengründung durch Jesus vgl. K. Pieper, Jesus und die Kirche, 1932, 33—76, sowie A. Schlatter a. a. O. 10.

[21] Der Geist ist „das der Kirche innewohnende Grundprinzip", „das sie von innen her leitet und im einzelnen wie im großen bestimmt". „Die Gegenwart des Geistes in der Kirche ist es, die nicht nur ihren überweltlichen Ursprung, sondern vor allem auch ihren überweltlichen weiteren Bestand verbürgt". So sagt Gerh. Gloege, Reich Gottes und Kirche im NT 284 u. 281.

in dem Hl. Geist das Letzte, was ihr noch für ein Eigenleben fehlte. Die Gründung der Kirche vollzog sich stufenweise und mehr im Verborgenen. Erst nachdem sie durch den Empfang des Hl. Geistes ihren krönenden Abschluß gefunden hat, kann sie in die Welt eintreten. Man wird darum den Pfingsttag nicht als den Gründungstag, sondern treffender als den Geburtstag der Kirche ansehen; die Herabkunft des Hl. Geistes war die Geburtsstunde der Kirche[22].

Diese Bedeutung des Pfingstereignisses für die Kirche wird heute vielfach gründlich verkannt[23]. In bestimmten Kreisen verlegt man die Kirchengründung und den Ursprung der ersten christlichen Gemeinde auf die Erscheinung des Auferstandenen vor den fünfhundert Jüngern, von der nur 1 Kor 15, 6 berichtet wird. Ihre traditionelle Form habe sie in der Pfingstgeschichte gefunden[24]. Über das Verhältnis von 1 Kor 15, 6 zu Apg 2 wird in anderem Zusammenhang noch zu sprechen sein[25]. An dieser Stelle werde nur die Frage gestellt, was denn der paulinische Bericht hinsichtlich der Kirchengründung vor unserer Pfingsterzählung voraus habe. Etwa die größere Zahl der versammelten Jünger? Wer dies behauptet, übersieht, daß nicht nur die 120 Jünger, sondern Tausende Zeugen des Pfingstwunders bzw. der wunderbaren Begleiterscheinungen wurden (Apg 2, 6. 9—11. 14. 41). Oder erweist sich wirklich die „bloße Ausgießung des Geistes" nach der Apg als eine „Abschwächung" gegenüber der in 1 Kor berichteten Christuserscheinung?[26] Wer diese Behauptung aufstellt, sieht im Pfingstereignis nichts weiter als eine Christuserscheinung, eine These, deren Unhaltbarkeit unten[27] dargetan wird. Warum sollte schließlich ausgerechnet die Christuserscheinung von 1 Kor 15, 6 kirchengründend gewirkt haben, warum

---

[22] So auch Camerlynck-Vander Heeren, Comment. in Act. Ap. 113; U. Holzmeister, Quid S. Script. doceat . . ., in: Verb. Dom. 7 (1927) 164; W. Michaelis, Geist Gottes u. Mission nach d. NT, in: Ev. Missionsmag. NF. 76 (1932) 15 („Geburtsstunde") u. a.

[23] Nach W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde 133, bildet Pfingsten (neben Ostern) nur die Grundlage für die Entstehung der Urgemeinde. Ähnlich sagt er in seiner Schrift „Reich Gottes u. Geist Gottes nach dem NT", 1931, 22: „Der Geistbesitz . . . ermöglicht und bedingt die Entstehung der Urgemeinde . . .".

[24] So H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche. I: Die Anfänge, 1932, 52. Vgl. auch K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. II: Der Osten, 1928, 47. Die Bemühungen E. v. Dobschütz' in: Ostern und Pfingsten 34—42, die wesentliche Identität von Apg 2, 1—13 mit 1 Kor 15, 6 zu beweisen, wird später ausführlich gewürdigt werden; vgl. auch des gleichen Verfassers „Probleme des apost. Zeitalters", 1904, 21 f.

[25] Siehe unten S. 148—150.

[26] Vgl. K. Holl, a. a. O. 47 Anm. 1. [27] Siehe unten S. 146—150.

nicht etwa die Lk 24, 33 ff berichtete Erscheinung, bei der doch außer den Elfen auch „die übrigen Jünger versammelt" waren?

Man hat weiterhin gesagt: „Die Erscheinung vor den Fünfhundert bezeichnet . . . den Augenblick, wo in Jerusalem die Predigt der Zwölfe einschlägt. Der Herr selbst bestätigt durch sein Erscheinen das Zeugnis seiner Jünger und stellt damit die sich bildende gläubige Gemeinde auf festen Grund"[28]. Dies ist eine reine, durch keine Stelle der Hl. Schrift zu stützende Kombination, die dem lukanischen Bericht über die Entstehung der Urgemeinde klar widerspricht. Diese Hypothese kann nicht erklären, was den bis dahin ängstlichen Jüngern den Mut gab, in der breiten Öffentlichkeit aufzutreten und Christus zu predigen. Sie läßt die Frage offen, warum gerade bei dieser Gelegenheit die Predigt der Jünger „eingeschlagen" hat. Sie übersieht vor allen Dingen den inneren Zusammenhang zwischen der Zeugnisablegung der Jünger und dem Hl. Geiste, den Apg 1, 8 so stark betont. Gehen wir dagegen vom Pfingstereignis aus, dann ist ohne weiteres klar, wie es zur ersten apostolischen Predigt kam, warum gerade diese „eingeschlagen" hat. Auch hier ist es Jesus selbst, der das Zeugnis seiner Jünger bestätigt, aber nicht durch seine nachträgliche Erscheinung, sondern durch die vorausgegangenen Wunderzeichen und die außerhalb der Erfahrungswelt liegenden Wirkungen des Geistempfanges bei den Aposteln. Die Sendung des Hl. Geistes hatte, wie gezeigt wurde, die Kirchengründung abgeschlossen[29], an Pfingsten war die junge Kirche in die Welt eingetreten, und diejenigen, die auf die Pfingstpredigt hin gläubig wurden und sich taufen ließen — etwa 3000 an der Zahl —, wurden hinzugefügt (Apg 2, 41). Der Ausdruck *προσετέθησαν* macht die Möglichkeit, von einer sich infolge der apostolischen Predigt erst bildenden Gemeinde zu sprechen, zunichte: der Augenblick der Kirchengründung lag nicht nach, sondern vor der erfolgreichen Pfingstpredigt.

2. Ausbreitung durch die Mission.

Man hat Pfingsten nicht nur die Geburtsstunde der Kirche genannt, sondern auch gesagt, Pfingsten sei zugleich die Geburtsstunde der Mission gewesen[30]. Selbst wer das

---

[28] K. Holl, a. a. O. 47.

[29] Auch gegen K. F. Nösgen, der („Das Wesen u. Wirken des Hl. Geistes I, 1. Teil: Der Hl. Geist, sein Wesen u. die Art seines Wirkens" 134) im Pfingstereignis nur eine Bekanntmachung der Kirche als Inhaberin des Geistes Gottes u. als nunmehrige Stätte seines Waltens sieht.

[30] W. Michaelis, Geist Gottes und Mission nach dem NT, in: Ev. Missionsmag. NF. 76 (1932) 15.

Pfingstereignis als unhistorisch ablehnt, kann in der Pfingsterzählung eine in Szene gesetzte Idee finden, ein Präludium der christlichen Mission unter allen Völkern [31]. Andere lassen zwar Pfingsten als historischen Beginn der Missionspredigt gelten, begnügen sich aber mit dieser Feststellung, ohne eine innere Beziehung zwischen dem Pfingstereignis und dem Beginn der Missionstätigkeit aufweisen zu wollen [32]. Daß A. v. Harnack im Unrecht ist, wenn er sich der Einsicht verschließt, daß tatsächlich eine solche innere Beziehung vorhanden ist, zeigt Apg 1, 8. Hier spricht Jesus in einem Atemzuge von der Kraft des Hl. Geistes, den seine Jünger empfangen sollen, und von der Tatsache, daß sie seine Zeugen auf der ganzen Welt sein werden. Ganz offenkundig schließt Jesus deswegen unmittelbar an die Verheißung des Hl. Geistes jene andere von der Weltmission an, weil beide innerlich zusammen gehören, weil eine Weltmission ohne Hl. Geist undenkbar ist. Eine weltumspannende Zeugenschaft der Christusjünger ist nur möglich nach ihrer Ausrüstung mit der Kraft des Hl. Geistes. Das Pfingstereignis ist darum nicht nur ein historisches Datum für den Beginn der Mission, sondern eine notwendige Voraussetzung [33].

In der Tat zeigt uns auch die ganze Apg die enge Verbindung, in der Hl. Geist und Mission miteinander stehen. Der Hl. Geist ist die leitende und treibende Kraft der Missionierung [34]. Wikenhauser weist mit Recht darauf hin, daß gerade in den entscheidenden Augenblicken der Missionsgeschichte ein Hinweis auf den Hl. Geist nie fehlt [35]. Der Verfasser der Apg ist sich stets der engen Verbindung zwischen Mission und Geisteskraft bewußt. Es hieße darum auch einen seiner Hauptgedanken verkennen, wenn man mit Harnack die Pfingstpredigt Petri von der vorausgegangenen Geisterfüllung vollkommen loslösen und ihr mit K. Holl nur eine rein natürliche Durchschlagskraft zusprechen wollte [36]. Pfingstpredigt und Pfingstereignis stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie der zweite Teil des Verses 8 in Apg 1 zum ersten: wie in v. 8[b] die Folge des

---

31 J. Wellhausen, Krit. Analyse d. Apg. 3 f.

32 A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I[4] 49.

33 So auch W. Michaelis, a. a. O. 14; vgl. dazu ferner die richtig erklärende Übersetzung von J. Schaefer, Das NT unseres Herrn Jesu Christi I 316.

34 Näheres darüber siehe bei A. Wikenhauser, Die Apg und ihr Geschichtswert 15 f. 24 f., besonders 26.

35 A. a. O. 26.

36 Siehe oben S. 141.

in v. 8^{a} Gesagten angegeben wird und v. 8^{a} die notwendige Voraussetzung für v. 8^{b} ist, so ist auch der Erfolg der Pfingstpredigt bedingt durch das vorausgegangene Pfingstereignis[37]. Nach der ganzen Mentalität der Apg und ihres Verfassers und nach der Analogie von Apg 1, 8 kann die Geisterfüllung an Pfingsten nicht erst die *Wirkung* der apostolischen Predigt sein, sondern muß die Ursache und Voraussetzung dafür sein, daß die erste Zeugnisablegung der Jünger durch den Mund Petri (Apg 2, 32) und damit die beginnende Erfüllung von Apg 1, 8^{b} einen so auffallenden, zahlenmäßig hohen Erfolg zeigte[38].

Woher kommt der Kirche diese gewaltige Expansionskraft, die sich am Pfingsttage zum erstenmal offenbart und die das Wort Gottes in raschem Siegeslauf durch ganz Judäa, Samaria und bis an die Erdengrenzen führt? Der tiefste und letzte Grund der Expansionskraft des Evangeliums liegt in der Belebung und Wesensvollendung der Kirche durch die Sendung des Hl. Geistes[39]. Pfingsten ist deshalb auch die Geburtsstunde der Mission, weil Pfingsten zugleich der Geburtstag der Kirche ist[40]. Mit dem Tage ihrer Wesensvollendung beginnt die Kirche ihre Aufgabe zu erfüllen, beginnt die Geschichte der von der Kraft des Hl. Geistes geleiteten und getragenen Entfaltung und Ausbreitung des Evangeliums.

Christus hatte seinen Aposteln klar und unzweideutig die Wege gewiesen, auf denen sie das Evangelium verkünden sollten.

---

[37] Der größeren Klarheit diene folgende Darstellung:

	I. *Voraussage*	II. *Erfüllung*
a) *Voraussetzg.*	Apg 1, 8^{a}: „Aber Kraft werdet ihr empfangen, indem der Hl. Geist auf euch herabkommt."	Pfingstereignis
b) *Folge*	Apg 1, 8^{b}: „Und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde."	Pfingstpredigt

[38] Es ist nicht unbedingt nötig, das ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ temporal zu verstehen, als ob die Dreitausend alle noch am gleichen Tage getauft und in die Kirche aufgenommen worden wären. Wir werden dem Wortlaut vollauf gerecht, wenn wir das ἐν kausal auffassen und mit „infolge" übersetzen. In dieser Bedeutung begegnet uns ἐν u. a. Jo 16, 30; Röm 1, 24. Daß dieser Sprachgebrauch auch dem Verfasser der Apg nicht fremd ist, zeigt 24, 16. Damit verschwinden alle Bedenken, die gegen die angegebene Höhe der Neophytenzahl geltend gemacht werden.

[39] So auch *Thomas v. Aquin*; vgl. M. *Grabmann*, Die Lehre des hl. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswerk 154.

[40] Vgl. auch W. *Michaelis*, Geist Gottes und Mission . . ., in: Ev. Missionsmag. NF. 76 (1932) 15.

Von sich selbst sagte er: „Nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel bin ich gesandt“ (Mt 15, 24). Eine Weltmission war nicht seine persönliche Aufgabe. Aber die Kirche, die sein Werk fortsetzen sollte, und ihre Sendboten sollten durch keinen Partikularismus an bestimmte nationale Grenzpfähle gebunden sein. Nicht nur „ein fruchtbarer Mutterboden für den Universalismus“ war der Boden, auf den Jesus seine Jünger stellte; auch ein ausdrücklicher Universalismus läßt sich der Lehre Jesu nicht absprechen, der schließlich seinen stärksten Ausdruck findet im ausdrücklichen Befehl, die ganze Welt zu missionieren (Mt 28, 19)[41]. Noch aus seinen Abschiedsworten klingt der Universalismus heraus (Lk 24, 47; Apg 1, 8).

3. Universalität.

Darum ist es auch nicht zu verwundern, daß am Geburtstag der Kirche der Universalitätsgedanke stark im Vordergrund steht. Repräsentanten einer großen Reihe von Völkerschaften als Vertreter der gesamten Menschheit stehen an der Wiege der jungen Kirche (Apg 2, 5. 9—11). Sie alle sind Zeugen vom Geistempfang der Jünger, aus deren Mund sie wunderbarerweise ihre eigene Muttersprache hören. Dieses Sprachenwunder legt Zeugnis ab nicht nur für die Tatsache der Geisterfüllung, sondern auch dafür, daß der Kirche von ihrem Stifter eine universale Aufgabe übertragen worden ist. So ist das Pfingstereignis den Aposteln ein Wegweiser geworden, der zwar noch auf jüdischem Gebiet steht, aber auch über die Grenzpfähle hinausweist „bis an die Grenzen der Erde“[42].

---

[41] Zu diesen Fragen vgl. M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission², 1925, 52—177.

[42] Man könnte hier die Frage aufwerfen, wie denn Juden, auch wenn sie in Heidenländern geboren sind, als Vertreter der Heiden angesehen werden können. Wäre dem Universalitätsgedanken nicht besser gedient gewesen durch Vertreter aus dem eigentlichen Heidentum? — Wer diese Schwierigkeit erhebt, übersieht, daß Gott zur Erreichung seiner Zwecke und Absichten die Dinge stets so nimmt, wie sie nun einmal liegen. Es wäre nun aber vergebliche Mühe gewesen, in Jerusalem Vertreter einer größeren Anzahl von Heidenvölkern zu suchen, die ganz unbeeinflußt vom Judentum die jüdische Hauptstadt aufsuchten. Wer von den Heiden nach Jerusalem reiste, war stets irgendwie am Judentum interessiert (vgl. Apg 8, 27). Selbst unter der Besatzung der Burg Antonia gab es wohl keinen Vertreter der eigentlichen Heidenwelt. Die Auxiliartruppen, die den Prokuratoren in den Provinzen zur Verfügung standen, wurden nämlich im Lande selbst ausgehoben. So werden auch die Soldaten der Kohorte auf der Burg Antonia zum größten Teil aus der Gegend von Samaria gewesen sein, da die Juden selbst vom Militärdienst befreit waren. (Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter

So sehr auch der Universalitätsgedanke im Vordergrund steht, seine Bedeutung darf nicht übertrieben und als Quellgrund angesehen werden, aus der die Entwicklung unserer heutigen Pfingsterzählung abzuleiten sei. Der Gedanke der Weltmission war nicht der Grund, warum die „alte Überlieferung von einem glossolalischen Reden" zu einem Sprachenwunder umgeformt worden ist, wie z. B. Knopf und Feine behaupten[43]. Diese Behauptung geht von der grundfalschen Voraussetzung aus, der Universalismus sei Jesus vollkommen fremd gewesen; er habe an eine Missionierung der Heidenwelt überhaupt nicht gedacht und darum auch keinen entsprechenden Befehl gegeben[44]. Der Universalismus habe erst später infolge der historischen Entwicklung in der Kirche Fuß gefaßt. Diese Anschauung hat M. Meinertz in seiner Schrift „Jesus und die Heidenmission" gründlich widerlegt und bewiesen, daß sich bei Jesu Lehre und Person sowohl ein „intensiver", wie auch ein extensiver Universalismus aufzeigen läßt mit einem ausdrücklichen Missionsbefehl[45]. Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß es vom Empfang des Missionsbefehles bis zu seinem vollen Verständnis und seiner allseitigen Verwirklichung durch die Apostel noch ein weiter Weg ist[46], so darf doch andererseits nicht verkannt werden, daß der Universalismus der Kirche bereits von ihrem Stifter als Gabe und Aufgabe mitgegeben worden ist, und daß gerade unsere Pfingsterzählung eine Zwischenstufe darstellt auf dem Weg der Apostel, den prinzipiellen Universalismus zu einem realen werden zu lassen. Die Pfingsterzählung bildet keine „proleptische Schilderung"[47] der erst späteren universalistischen Tendenz der Kirche; nicht der Verfasser der Apg war es, der der Pfingsterzählung erst den ihr zukommenden Platz in der Komposition des Buches ange-

Jesu Christi I[3. 4] [1901] 458—60.) Deshalb mußten, sollte die auch die Heidenvölker umfassende Universalität der Kirche dargestellt werden, schon die aus dem Heidentum übergetretenen Proselyten (Apg 2, 11) und die in der Diaspora unter den Heidenvölkern geborenen Juden (Apg 2, 8) deren Stelle vertreten, auch wenn sie nunmehr ihren Wohnsitz in Jerusalem hatten (Apg 2, 5). Denn dadurch wurde der Weg angedeutet, den das Evangelium zu der Heidenwelt nehmen sollte: er sollte über das Judentum führen (vgl. Jo 4, 22). Auch der Heidenapostel geht diesen Weg: er predigt zunächst in der Synagoge. Hier wird die Brücke zum Heidentum geschlagen; durch Vertreter der Heiden, die am jüdischen Gottesdienst teilnehmen, wird ihm das Tor der Heidenwelt geöffnet.

[43] Siehe oben S. 24 f.

[44] Siehe M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission[2], 1925, 4—10.

[45] Vgl. auch das S. 144 bereits Gesagte.

[46] M. Meinertz, a. a. O. 196 ff.

[47] A. v. Harnack, Beitr. z. Einl. III, Die Apg 7.

wiesen hat, sondern die geschichtliche Entwicklung des Universalitätsgedankens.

Mit Recht behauptet die Pfingsterzählung den ihr zugewiesenen Platz im Aufbau der Apg. Diese schildert ja „den wunderbaren Siegeslauf des Ev, das die räumlichen und religiös-nationalen Schranken des Judentums durchbricht und sich die Heidenwelt erobert“ [48]. Der Siegeszug der Weltkirche läßt sich nicht begreifen ohne das Pfingstereignis. Die Apg gibt in wichtigen und entscheidenden Punkten ein Rätsel auf, wenn man die Pfingstgeschichte daraus streicht; die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden läßt sich nicht restlos verstehen ohne gerechte Würdigung des Pfingstereignisses. Die Apg mußte darum — nach dem einleitenden und überleitenden Kapitel — eröffnet werden mit der Pfingsterzählung [49].

IV. Pfingsten und seine Bedeutung für Christus.

Es versteht sich, daß Pfingsten mit seiner so weittragenden Bedeutung für Wesen, Gestaltung und Ausbreitung der von Christus gegründeten Kirche nicht ohne jede Bedeutung für ihren Stifter selbst sein kann. Bevor wir jedoch die Bedeutung des Pfingstereignisses für Christus selbst untersuchen, wird es nötig sein, zunächst einmal sich darüber klar zu werden, welche Beziehungen zwischen Christus und dem an Pfingsten erschienenen Hl. Geist bestehen. Es kann nicht Zweck dieser Untersuchung sein, alle Einzelheiten dieses Verhältnisses darzustellen; es sollen nur jene Beziehungen ins Blickfeld gerückt werden, die sich aus der Sendung des Hl. Geistes durch Christus an Pfingsten ergeben.

Hat man überhaupt das Recht, von einer solchen Sendung zu sprechen und so zwischen Jesus und dem Hl. Geist zu scheiden? Stellt nicht vielmehr, wie man des öfteren behauptet hat, die „Sendung des Geistes“ in Wirklichkeit eine Erscheinung des Auferstandenen selbst vor? Ist nicht vielleicht die Erscheinung des Hl. Geistes in Wahrheit eine Christophanie gewesen? [50]

---

[48] M. Meinertz, Einleitung in das NT⁴ 265.

[49] R. Knopf, Apg³ 15.

[50] Diese These wird nach dem Vorgang von Chr. H. Weiße, Ev. Geschichte II (1838) 417—420 und der Tübinger Schule neuerdings wieder vertreten von E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten, 1903, 31 ff.; O. Pfleiderer, Das Urchristentum I² (1902) 478 f.; M. Albertz, Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte, in: Zeitschr. f. ntl Wiss. 21 (1922) 265; E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III 222; E. v. Dobschütz, Der Geistbesitz des Christen . . ., in: Mtschr. f. Past.

Die Gründe, mit denen man den Pfingstgeist mit dem auferstandenen Herrn identifiziert, liegen zum großen Teil außerhalb des Rahmens dessen, was in dem Pfingstbericht erzählt wird. Man geht schon an die Pfingstgeschichte heran mit der besonders von der Tübinger Schule vertretenen und seitdem öfters erneuerten Voraussetzung, daß ursprünglich der Hl. Geist mit dem Auferstandenen identifiziert worden sei und daß erst eine spätere Entwicklung des Geistbegriffes mehr zwischen Christus und dem Hl. Geist geschieden habe[51]. Man beruft sich dabei auf die Unbestimmtheit des Geistbegriffes in den ntl Schriften, besonders bei Paulus[52].

Es muß zugegeben werden, daß bei Paulus ganz die gleichen Aussagen von dem auferstandenen Jesus, wie auch vom Hl. Geist gemacht werden, aber nur hinsichtlich der Wirkungen der beiden göttlichen Personen. Ein Beweis jedoch für ihre persönliche Identität läßt sich aus den Paulinen nicht führen. H. Bertrams[53] weist nach, daß man Paulus Unrecht tut, wenn man ihm eine vollständige Identifikation von Christus und Geist zuschreibt. Keineswegs können alle Aussagen, die auf Christus zutreffen, auch vom Hl. Geist gemacht werden, so z. B., wenn Paulus Christus das Leben, den Sohn Gottes nennt, wenn er sagt, daß Christus in jedem Gläubigen Gestalt gewinnen müsse usf.[54]. Also auch schon Paulus weiß zwischen Christus und dem Hl. Geist zu scheiden.

Theol. 20 (1924) 235 f.; K. Holl, Urchristentum u. Religionsgeschichte, in: Stud. d. Apolog. Sem. z. Wernigerode, H. 10 (1925) 39; G. Jackson, What do we mean by the Holy Spirit?, in: Hibb. Journ. 24 (1925/26) 499—512; H. W. Beyer, Apg (s. o. S. 128 Anm. 34) 18 u. a.

[51] Vgl. dazu A. Loisy, Les Actes 154.

[52] So besonders G. Jackson a. a. O. Vgl. dazu außer der in Anm. 50 angegebenen Literatur noch T. R. Glover, Paul of Tarsus, 1930, 219; A. Deißmann, The Religion of Jesus and the Faith of Paul, 1923, 174 f.; sowie auch, was Herm. Gunkel, Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, [3]1909, 89—93 über das Verhältnis der paulinischen πνεῦμα-Lehre zur paulinischen Lehre von Christus sagt.

[53] H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus 73 Anm. 1.

[54] Stärker noch als Bertrams betont P. Gächter, Zum Pneumabegriff des hl. Paulus, in: Zeitschr. f. kath. Theol. 53 (1929) 406 ff. die Persönlichkeit des πνεῦμα anschließend an eine Zusammenstellung derjenigen paulinischen Stellen, wo πνεῦμα in gleichzeitiger Verbindung mit ϑεός und Χριστός (oder ihren Äquivalenten) auftritt (S. 388—401). Leider vermißt man aber bei Gächter sowohl wie auch bei Bertrams ein näheres Eingehen auf das Christus-Geist-Problem bei Paulus. Darüber spricht dagegen ausführlicher A. Wikenhauser, in: Die Christusmystik des hl. Paulus (Bibl. Zeitfr. 12, 8—10) 1928, 46—52.

Die Leugnung einer persönlichen Verschiedenheit des Auferstandenen vom Hl. Geist ist ferner nur möglich, wenn man zugleich auch die johanneischen Parakletsprüche ignoriert, in denen klar der Unterschied zwischen dem scheidenden Herrn und dem kommenden Geist hervortritt. Wie man z. B. angesichts des Ausspruches Jo 14, 16 behaupten kann, in Jo sei kein Zug von der Trinitätslehre zu finden[55], bleibt unverständlich. Auch wenn man die Geistesverheißungen in Jo 14—16 nicht als ursprünglich gelten lassen will, so muß man doch zugeben, daß der Versuch, hier Christus und Geist zu identifizieren, eine Vergewaltigung ihres Sinnes bedeutet. Der trinitarische Charakter der johanneischen Parakletsprüche ist unverkennbar[56]. Es geht auch nicht an, die trinitarische Formel Mt 28, 19 einfach beiseite zu schieben, indem man ihre Echtheit als Jesuswort anzweifelt[57]. M. Meinertz[58] hat nachgewiesen, daß an der Echtheit dieser klassischen Stelle nicht zu rütteln ist[59]. Daraus folgt, daß nicht nur bereits das früheste Christentum, sondern Christus selbst schon den Unterschied zwischen sich und dem Hl. Geist klar herausgestellt hat. Damit fällt schon eine der Hauptgrundlagen für die Identifikation von Auferstandenem und Hl. Geist.

E. v. Dobschütz[60] gibt sich viele Mühe, aus 1 Kor 15, 7 die Identität des Hl. Geistes mit dem von den Toten auferstandenen Jesus zu beweisen; sie ist aber vergeblich[61]. Das Hauptgewicht legt er (S. 35 ff.) auf die Berufung zum Missionsdienst, die sowohl durch eine Christuserscheinung, wie durch den Hl. Geist bewirkt werde. Die 1 Kor 15, 7 erwähnte Erscheinung des Auferstandenen vor allem interpretiert er dahin: „So oft einer zum Missionsdienst berufen ward, geschah dies durch eine Christophanie“ (S. 35). Damit tut er jedoch der Stelle nach ihrem Zusammenhang Gewalt an und legt eine Bedeutung in die Worte hinein, die sie gar nicht haben. Paulus spricht nämlich an dieser Stelle von den Christuserscheinungen nach der Auferstehung als unumstößlichen Beweisen für die geschichtliche Tatsache der Auferstehung Christi,

---

55 So E. F. Scott, The Fourth Gospel², 1908, 341.

56 So H. Windisch, Die fünf johanneischen Parakletsprüche, in: Festgabe f. Adolf Jülicher, 1927, 113. 122. 135.

57 So G. Jackson, What do we mean . . ., in: Hibb. Journ. 24 (1925/26) 504.

58 M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission² 166 ff.

59 Zur Stelle vgl. auch Marc de Castellvi, El Baptisme en el nom del Pare i del Fill i del Sant-Esperit. Nota exegètica, in: Estudis Franciscans 42 (1930) 434.

60 E. v. Dobschütz, Ostern u. Pfingsten 32 ff.

61 Auch Fr. Büchsel, Der Geist Gottes im NT, wendet sich S. 238 f. gegen Dobschütz.

durch die die Wahrheit der Auferstehung der Toten verbürgt wird. Paulus denkt hier weder an seine Berufung zur Mission, noch viel weniger an die der übrigen Apostel oder gar der fünfhundert Jünger. Gerade auf die Erscheinung vor den Fünfhundert legt Paulus besonderen Nachdruck, einmal, weil sie vor einer so großen Anzahl von Zeugen stattgefunden hat, und dann besonders deshalb, weil die meisten von ihnen die Tatsache der Christophanie und damit der Auferstehung auch jetzt noch bezeugen können. Und wenn Paulus sich auf sein Apostolat beruft, dessen er sich für unwürdig erachtet, dann tut er es nur, um seiner Aufforderung zum Glauben an die Auferstehung Christi und der Toten desto größeres Gewicht zu verleihen. Der Gedanke an seine Berufung zum Missionar dagegen liegt ihm vollkommen fern. Ebensowenig ist darum auch die 1 Kor 15, 7 berichtete Erscheinung des Auferstandenen als Berufung der fünfhundert Jünger zum Missionsdienst zu interpretieren. Wenn aber 1 Kor 15, 7 nicht von der Mission die Rede ist, dann fällt damit die Grundlage, auf der Dobschütz seinen Beweisversuch aufbaut: „Christuserscheinung und Hl. Geist berufen beide zum Missionsdienst; also sind Christus und Geist identisch; also sind Christuserscheinung vor den fünfhundert Jüngern und Herabkunft des Hl. Geistes Apg 2 nur zwei verschiedene Auffassungen eines und desselben Ereignisses" (vgl. S. 34 f.). Aus 1 Kor 15, 7 läßt sich also weder eine Identität Christi mit dem Hl. Geist, noch viel weniger eine wesentliche Identität der Christuserscheinung 1 Kor 15, 7 mit der Apg 2 berichteten Erscheinung des Hl. Geistes beweisen. Der verschiedenen Auffassung hat vielmehr tatsächlich auch eine verschiedene Realität der Ereignisse entsprochen; Apg 2 bedeutet also keineswegs eine Erscheinung Christi.

Dobschütz hat auch die Bedeutung und Tragweite der Christuserscheinung vor den fünfhundert Jüngern gewaltig überschätzt, wenn er meint, daneben habe eine besondere Pfingstgeschichte gar keinen Raum mehr (S. 39). Er glaubt, in dieser Christophanie die Geburtsstunde der Kirche zu erkennen[62], weil er auf dem Standpunkt steht: „Den Herrn geschaut zu haben heißt zu seinem Missionar berufen sein" (ebd.). Diese These ist jedoch unhaltbar. Das Wesen und die Bedeutung des Pfingstereignisses ist nicht erschöpft, wenn man es nur als Geburtstag der Kirche und als Beginn der Missionstätigkeit ansieht. Pfingsten hat vielmehr, wie oben gezeigt wurde, einen

[62] Vgl. oben S. 140.

viel tieferen Sinn, und darum bleibt für die Pfingstgeschichte auch neben der 1 Kor 15, 7 berichteten Erscheinung ein bedeutungsvoller Raum. Pfingsten bedeutet für Christus nicht lediglich eine neue Erscheinung[63]; für Christus liegt seine Bedeutung in einer ganz anderen Richtung.

Diese wird gewiesen durch die Pfingstpredigt[64]. In dem Bericht darüber finden wir eine Bestätigung für das soeben Gesagte. Petrus weiß nichts von einer Identifikation des Auferstandenen mit dem Hl. Geist. Wohl predigt er gleich Paulus die Auferstehung Jesu von den Toten; auch er bekräftigt diese Tatsache durch sein und der übrigen Jünger Zeugnis. Aber er scheidet gleich dem vierten Evangelisten reinlich zwischen den verschiedenen trinitarischen Personen und damit auch zwischen dem Auferstandenen und dem Hl. Geist: „Durch die Rechte Gottes erhöht, hat er den Hl. Geist, dessen Verheißung er vom Vater empfangen hat, ausgegossen" (Apg 2, 33). Es ist die Erfüllung des Jo 14, 16 berichteten Heilandswortes: „Und ich will den Vater bitten, und er wird euch einen anderen Beistand geben . . . den Geist der Wahrheit."

Petrus geht noch weiter; er zieht aus der durch das Pfingstereignis vollzogenen Erfüllung der Verheißung Jesu noch einen weiteren Schluß und gibt damit die eigentliche Bedeutung an, die Pfingsten für Christus hatte: „Gott hat ihn, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und Messias gemacht" (Apg 2, 36). Die tatsächlich erfolgte Sendung des Hl. Geistes, die Erfüllung der gegebenen Verheißung beweist für Christus zunächst, daß er in Wahrheit zum Vater gegangen ist (Jo 14, 12). Vor allem aber ist die Geistessendung der klare Beweis und die vom himmlischen Vater gegebene Bestätigung der apostolischen Predigt, die in dem Satze gipfelt: Christus ist der Herr und Messias. Zeugnis Gottes für Jesu Gottessohnschaft und Messianität — das ist die Bedeutung, die Pfingsten für Christus hat[65].

---

[63] In der Ablehnung der Christophanie-These gehen u. a. mit uns einig: E. Preuschen, Apg 12; H. H. Wendt, Apg 89; A. Schlatter, Die Theologie der Apostel², 1922, 25 Anm. 3; H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukas-Schriften 95; G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im NT, 1929, 282—84; Ch. R. Erdman, The meaning of Pentecost, in: Bibl. Review 15 (1930) 502 f.

[64] Zum Folgenden vgl. auch H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukas-Schriften 19 u. 95; A. Steinmann, Apg⁴ 39.

[65] So auch W. S. Thomson, Tongues at Pentecost, in: Exp. Times 38 (1926/27) 285 f.

Man hat, vor Jahrzehnten sowohl wie in neuerer Zeit, behauptet[66], Gott habe mit Ostern und Pfingsten als unmittelbaren Erweisen seines Eingreifens *Jesus zum Herrn und Messias gemacht*, bzw. die Urgemeinde habe Ostern und Pfingsten als *Proklamation Jesu zum Messias gedeutet* (Michaelis a. a. O. 130). Man beruft sich dabei auf die Schlußworte der Pfingstpredigt (Apg 2,36): „So erkenne denn das ganze Haus Israel für gewiß: Gott hat ihn — diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt — zum Herrn und Messias *gemacht*.“ Diese Ansicht fußt ganz auf der Leugnung des Messiasbewußtseins Jesu[67]. Wer freilich die Geschichtlichkeit des Messiasbewußtseins Jesu leugnet und alles Messianische lediglich auf das Konto der Gemeinde setzt[68], wird nach Ereignissen suchen, die die Urgemeinde angeblich als Messiasproklamation gedeutet hat. Er wird aber der Tatsache nicht gerecht, daß Jesus schon der Messias seines Volkes sein wollte, sich durch die von ihm gewirkten Wunder als solcher erwies, als Messias bekannt wurde, dieses Bekenntnis annahm und auf eine göttliche Offenbarung selbst zurückführte (Mt 16,16 f.). *Auf keinen Fall aber kann der Sinn der Petrusworte der sein, Jesus sei erst durch Ostern und Pfingsten zum Messias geworden, der er vorher noch nicht war*[69]. Petrus würde sich ja selbst widersprechen; denn er hat vorher (v. 22) hingewiesen auf die „Machttaten und Wunder und Zeichen“, durch die Gott ihn bei seinem Volke beglaubigt hat, und zwar als Messias[70]. Ganz in dem gleichen Sinne ist auch v. 36 zu verstehen: Gott hat Jesus trotz seiner Erniedrigung am Kreuz

---

[66] W. *Wrede*, Das Messiasgeheimnis in den Evv², 1913, 213 f.; A. *Harnack*, Beiträge z. Einl. IV 75; W. *Michaelis*, Täufer, Jesus, Urgemeinde 130 ff.

[67] Es wird geleugnet z. B. von R. *Bultmann*, Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis, in: Zeitschr. f. ntl Wiss. 19 (1919/1920) 165—74; Die Erforschung der synoptischen Evv (Aus der Welt der Religion. Ntl Reihe H. 1²), 1930, 38; zuletzt wiederum von K. G. *Goetz*, Hat sich Jesus selbst für den Messias gehalten und ausgegeben?, in: Theol. Stud. Krit. 105 (1933) 117—37. Gegen *Bultmann* wendet sich W. *Mundle*, Die Geschichtlichkeit des messianischen Bewußtseins Jesu, in: Zeitschr. f. ntl Wiss. 21 (1922) 299—311.

[68] Wie z. B. *Bultmann* a. a. O. Auch E. v. *Dobschütz*, Vom Auslegen des NT. Drei Reden, 1927, 42 f., distanziert sich hier von *Bultmann*.

[69] Zum Folgenden vgl. auch E. *Jacquier*, Les Actes des Apôtres 76—78; *Camerlynck-Vander Heeren*, Comm. in Act. Apost.⁷, 1923, 128 f.

[70] Dies kann doch wohl (trotz *Harnack*, Beitr. z. Einl. IV 75) dem ganzen Zusammenhang nach nur der Sinn der Stelle sein. Vgl. Jo 7,31: „Wann der Messias kommt, kann er sicher nicht mehr Wunder tun, als dieser getan hat.“ Jesus selbst verweist Mt 11,3—5 auf seine Wunder als Antwort auf die Frage, ob er der verheißene Messias sei.

durch die Ereignisse von Ostern und Pfingsten als Herrn und Messias erklärt und erwiesen[71].

Wenn man sich gegen diese Erklärung sträubt, so geschieht es deshalb, weil man sich zu sehr an den Ausdruck „ἐποίησεν“ klammert; jedoch ganz mit Unrecht. *Ποιεῖν* kann wohl bedeuten: jemanden zu etwas machen, was er vorher noch nicht war (so Mt 4, 19). Es hat aber auch die Bedeutung von „erklären“, „als etwas ausgeben“, und zwar sehr oft gerade im Zusammenhang mit der Gottessohnschaft (so z. B. Jo 8, 53; 10, 33; 19, 7). An diesen Stellen hat *ποιεῖν* den Sinn von „erklären, etwas zu sein“. Wir sind darum auch berechtigt, Apg 2, 36 so zu verstehen und das *Κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ Θεός* zu übersetzen mit: „Gott hat erklärt“, d. h. durch die Auferstehung und die Geistessendung bewiesen, „daß er (Jesus) der Herr und Messias ist“.

Es muß allerdings zugegeben werden, daß diese Übersetzung nicht die einzig mögliche und die gegebene Erklärung nicht absolut zwingend ist. Darum denken unter stärkerer Betonung der Hauptbedeutung von *ποιεῖν* andere Erklärer[72] mehr an die menschliche Natur in Christus: Gott habe Jesus seiner menschlichen Natur nach zum Herrn und Messias gemacht (Felten); er habe Jesus als Mensch über alle Kreatur erhoben und ihn zur Rechten des Vaters seiner göttlichen Macht und Würde teilhaftig gemacht; alle Menschen sollten diese nun anerkennen (Camerlynck).

Das ist richtig; aber es bleibt doch fraglich, ob Petrus selbst überhaupt an diese Unterscheidung der beiden Naturen in Christus gedacht hat. Es ist zu beachten, daß Petrus diese Schlußfolgerung unmittelbar an den Hinweis auf das Pfingstereignis selbst anknüpft. Also nicht nur aus der Tatsache der Auferstehung an Ostern, sondern zugleich auch aus dem Pfingsterlebnis soll das Volk die Erkenntnis von der Messianität Jesu schöpfen. Die Sendung des Hl. Geistes aber ist nicht so sehr eine Erhöhung der Menschheit Jesu als ein Erweis seiner Messianität. Wegen dieses Zusammenhangs also sind wir berechtigt, das *ἐποίησεν* im Sinn von „erklären“, „als Herrn und Messias legitimieren“[73] zu nehmen unter Ablehnung der Deutung von Felten und Camerlynck, ganz besonders aber auch der von Michaelis usw. Für Jesus bedeutet Pfingsten neben Ostern nicht ein messianisches

---

[71] Vgl. Röm 1, 4, wo gleichfalls die Bedeutung der Auferstehung von den Toten als Erweis der Gottessohnschaft dargetan wird.

[72] Z. B. J. Felten, Apg 90; J. Belser, Apg 49; Camerlynck-Vander Heeren, Comm. in Act.[7] 128.

[73] W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde 131.

Werden, sondern die Anerkennung und Legitimation seines messianischen Seins[74]. Darum ist es auch zum mindesten mißverständlich, wenn man sagt, daß in Ostern und Pfingsten das Mysterium der Entstehung des Christuskultes liege[75]. Dies ist nur insoweit richtig, als für viele erst durch die Ereignisse von Ostern und Pfingsten die Vorbedingung geschaffen wurde für die Anerkennung seiner Messianität und Gottheit und damit auch zugleich die Voraussetzung für den Christuskultus von ihrer Seite. Insofern aber Jesus auch vor Ostern und Pfingsten schon Messias und Gottessohn war, lag das Mysterium der Entstehung des Christuskultus nicht in diesen beiden Ereignissen, sondern in seinem innersten Wesen begründet.

Pfingsten bedeutet, wie wir gesehen haben, für Christus nicht eine neue Art von Erscheinungsweise; das Pfingstereignis war keine Christophanie. Durch Pfingsten wurde Jesus auch nicht erst zum Herrn und Messias gemacht — das war er vorher schon. In Pfingsten ist darum auch nicht der letzte Grund für die Entstehung des Christuskultus zu suchen. Pfingsten bedeutet für Jesus vielmehr die feierliche, unter neuen Wunderzeichen vor Vertretern der ganzen Welt von Gott selbst gegebene Bestätigung seiner Gottheit und Messianität.

V. Pfingsten und Parusie.

Man hat, besonders im Anschluß an Apg 1, 4—8, dem Verhältnis von der Parusie Christi zu dem Kommen des Hl. Geistes an Pfingsten besondere Beachtung geschenkt. Es ist die Behauptung aufgestellt worden, das Kommen des Geistes habe die Parusie zurückgedrängt[76]. Die Jünger hätten die Parusie erwartet; aber erschienen sei der Hl. Geist[77]. Eine „Spannung zwischen Reich und Geist" sei dadurch entstanden, daß Gott durch die Sendung des Hl. Geistes ein Ereignis der Endzeit vorweggenommen habe[78]. Verwandt damit ist die Ansicht von W. Dunphy, das zweite Kommen des Heilandes habe sich dadurch verwirklicht, daß der

[74] So auch H. W. Beyer, Apg³ 25.

[75] W. Michaelis, a. a. O. 133 Anm. 2.

[76] J. Wellhausen, Krit. Analyse der Apg 2.

[77] A. Loisy, Les Actes des Apôtres 153. In gewissem Gegensatz dazu bezeichnet Adolf Schlatter, Die Geschichte der ersten Christen 16 die Ankunft des Hl. Geistes als erstes Anzeichen für das von den Jüngern erwartete Kommen des Christus.

[78] W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde 122 f., bes. 126.

Herr durch den Hl. Geist in seiner Kirche wohne[79]. Ist tatsächlich das Pfingstereignis auch insofern für Christus von Bedeutung, als es seine für die nächste Zukunft erwartete zweite Ankunft hinausschob bzw. ein Stück der Endzeit antizipierte und so eine Spannung zwischen Geist und Reich schuf?

Der Quellgrund dieser Ansichten über das Verhältnis von Pfingstereignis und Parusie Christi, besonders bei W. Michaelis, ist die These von dem ausschließlich eschatologischen Charakter der Predigt Jesu[80], deren Berechtigung hier nicht zur Debatte steht[81]. Wenn, wie Michaelis behauptet, Jesus das Reich Gottes wirklich erst für die Endzeit gepredigt hat, wenn tatsächlich die Geistverleihung gleich diesem eschatologischen Reich Gottes und dem Gericht zum festen Bestand der Enderwartungen gehört hat, aber bereits zu Pfingsten eingetreten ist, dann wäre sie wirklich etwas Überraschendes, völlig Unvorbereitetes gewesen[82]. Das war sie jedoch nicht. Michaelis muß selbst zugeben: es ist „in den synoptischen Evv kein Wort aufbewahrt, das für den Tag der Parusie die Geistverleihung verheißen hätte“[83]. Er sucht dieses beachtenswerte Schweigen der Synoptiker dadurch zu erklären, daß das Pfingstereignis ein Eingreifen Gottes darstelle, das die angeblich eschatologische Predigt Jesu überholt habe; darum hätte die Geistverheißung Jesu für die Endzeit keine Aufnahme in die synoptischen Evv gefunden[84]. Diese Behauptung von einer Korrektur der Predigt Jesu durch Gott zeigt schon die Fragwürdigkeit der ganzen These. Noch bedenklicher ist die Art und Weise, wie Michaelis Stellen, die gegen seine These sprechen, behandelt, so z. B. wenn er (S. 125) die klare Zeitangabe in Apg 1,5 einfach aus dem Text streicht und sich so ein Jesuswort rekonstruiert, das seiner These nicht widerspricht. Ohne Grund möchte Michaelis die Zeitangabe Apg 1,5 vom Kommen des Hl. Geistes „in nicht mehr langer Frist“ als vaticinium ex eventu bezeichnen[85]. Dagegen spricht auch v. 8[86], der

[79] W. Dunphy, The second coming of Our Lord, in: Theology 23 (1931 II) 330—35.

[80] Vgl. W. Michaelis, a. a. O. 52—86.

[81] Über die eschatologische Leben-Jesu-Erklärung handelt in großer Ausführlichkeit A. Meyenberg, Leben-Jesu-Werk 3. Bd. 1. Teil (Kritik über David Strauß bis Harnack), Luzern 1928, 755—779, um dann 779—1084 am Eschatologismus eingehende Kritik zu üben.

[82] A. a. O. 125. [83] Ebd. [84] S. 126.

[85] S. 124. Das Fehlen der Zeitangabe Lk 24,49, auf das er sich beruft, beweist gar nichts. Lk hatte gar nicht nötig, alles, was er im Einleitungskapitel seines zweiten Geschichtswerkes ausführlicher erzählen wollte, bereits am Schluß seines Ev in der gleichen Ausführlichkeit anzugeben; im Ev-Schluß hat er nur summarisch zusammengefaßt. Vgl. P. Dausch, Die drei älteren Evv, [4]1932, 566. [86] Über dessen Echtheit vgl. oben S. 71.

nach dem Geistesempfang erst noch die Predigt des Ev auf der ganzen Welt ansetzt, also keineswegs die Geistessendung mit dem Ende aller Zeiten verbindet. Wir haben deshalb daran festzuhalten, daß die Apostel mit der Erscheinung des Hl. Geistes zum mindesten lange v o r der Parusie rechnen mußten; und mit Recht. Denn die Behauptung, die Geistverleihung schon zu Pfingsten sei etwas Überraschendes, völlig Unvorbereitetes gewesen, kann nicht aufrechterhalten werden. Aus dem Eindruck, den das Kommen des Hl. Geistes auf die Jünger gemacht hat, kann nicht geschlossen werden, daß diese davon vollkommen überrascht worden seien. Die Pfingstpredigt erweckt vielmehr den Eindruck, daß die Apostel die Geistessendung als selbstverständliche Erfüllung einer atl Weissagung und des von Jesus gegebenen Versprechens aufgefaßt haben (vgl. Apg 2, 16. 33). Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß Petrus mit Joel von den „letzten Tagen" spricht, in denen Gott seinen Geist ausgießen wollte. Diese „letzten Tage" bedeuten eben nicht das Ende der Welt, sondern umfassen die g a n z e messianische Zeit[87]. Auch die Tatsache, daß Petrus im weiteren Joel-Zitat (v. 19 f.) unter dem „Tag des Herrn", der durch gewaltige Naturerscheinungen eingeleitet wird, den Tag des Weltgerichtes versteht, spricht nicht gegen diese Erklärung. Petrus zitiert ja Worte eines Propheten, für dessen Blick Anfang und Ende der ganzen messianischen Zeit näher beisammen lagen, weil er die messianische Periode in verkürzter Perspektive sah. Auch legt Petrus den Nachdruck auf v. 21: am Tage des Gerichtes wird nur der sein Heil finden, der den Namen des Herrn anruft. Dazu gehört aber nach der Predigt Petri auch der Glaube an Jesus; denn auch er ist der Herr (Apg 2, 36). Nicht weil Petrus das Pfingstereignis als „Angeld der Parusie" betrachtete, spricht er vom Gerichtstage, sondern weil er dadurch die Herzen seiner Zuhörer erschüttern und diese selbst auf den einzig möglichen Weg hinweisen will, im Gerichte zu bestehen. Eine „Spannung zwischen Reich und Geist", zwischen Parusie und Geistempfang entsteht nur dann, wenn man eine den Aposteln gegebene Verheißung des Hl. Geistes für die nächste Zeit und damit auch eine Geisterwartung leugnet. Eine solche Leugnung aber ist unberechtigt[88].

---

[87] Es ist richtig: 2 Tim 3, 1; Jak 5, 3 ist tatsächlich unter den „letzten Tagen" die Zeit kurz vor der Ankunft des Weltenrichters verstanden. Aber Petrus zitiert ein P r o p h e t e n wort, und bei den atl Propheten umfassen die „letzten Tage" oft auch die g a n z e messianische Zeit (vgl. Js 2, 2; Mich 4, 1).

[88] Vgl. das oben 69—71 über die Geistverheißung Jesu Gesagte.

F. Einzigartigkeit des Pfingstereignisses.

I. Pfingstereignis und Jo 20, 22.

Das Pfingstgeschehen gewinnt in unserem Verständnis noch an Bedeutung, wenn wir bedenken, daß es, gleich dem Osterereignis, ein einmaliges war. Jesus betont zwar bei seinen Verheißungen nicht eigens die Einzigartigkeit der Geistesherabkunft; aber die ganze Art und Weise, wie er vom Kommen des Geistes spricht, läßt nur an ein einmaliges Kommen denken. Nach Jo verspricht er, den Geist zu senden nach seinem Heimgang zum Vater. Diesem einmaligen „Hingehen" entspricht ganz offenkundig das einmalige Kommen des anderen Beistandes anstelle des Heimgegangenen (Jo 16, 7). Auch v. 13: „doch wann jener erst gekommen ist, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit einführen", kann schwerlich das Kommen anders aufgefaßt werden wie als einmaliges. Deutlich zeigt sich die Einmaligkeit der Geistesherabkunft, wenn Jesus (Jo 14, 16 f.) davon spricht, daß der Geist der Wahrheit kommen werde, um bei den Aposteln zu bleiben (v. 17) und zwar auf ewig (v. 16). Auch der Apg 1, 8 verheißene Empfang der Kraft des Hl. Geistes kann nicht gut von einem öfters wiederholten verstanden werden; denn der Empfang dieser Geisteskraft soll die Apostel fähig machen, Zeugen Jesu auf der ganzen Welt zu sein.

Für die Einzigartigkeit der Geistesherabkunft spricht auch die Pfingsterzählung selbst. Das Pfingstereignis wird eingeleitet durch das wunderbare Brausen gleich dem eines Sturmwindes; Zungen wie von Feuer verkünden das Kommen des Hl. Geistes und deuten es an; das Sprachenwunder beweist sowohl den Aposteln selbst, wie auch der auf die Wunderzeichen hin zusammengeströmten Menge, daß die Jesusjünger mit dem Hl. Geiste erfüllt sind. Dazu kommt noch die wunderbare Umwandlung, die das Kommen des Geistes in den Seelen der Apostel vollzogen hat, das mutige erste Hinaustreten der jungen Kirche vor die noch ungläubige Welt in der ersten Missionspredigt und ihr beispielloser Erfolg. Die Hl. Schriften des NT berichten uns von keinem zweiten ähnlichen Ereignis, das auch nur annähernd durch die begleitenden Umstände, seine Wirkungen und Nach-

wirkungen so sehr seine einzigartige Bedeutung kundgab. Das Pfingstereignis war eben ein einmaliges Geschehen, das sich nie mehr wiederholt hat, das seine Einzigartigkeit seinem innersten Wesen, nämlich der Herabkunft des Hl. Geistes und deren weittragender Bedeutung für Apostel, Kirche und die ganze Menschheit verdankt[1].

Gegen diese aus den Worten der Verheißung und dem Pfingstbericht selbst gewonnene Erkenntnis von der Einzigartigkeit des pfingstlichen Geistesempfanges hat man Widerspruch erhoben und besonders auf Jo 20, 22 verwiesen, wonach Jesus die Apostel anhauchte und sprach: „Empfanget den Hl. Geist". Diese Szene stellt man mit Apg 2, 1 ff. auf eine Stufe[2], oder man findet einen Gegensatz zwischen der lukanischen und der johanneischen Auffassung: nach der ersteren finde die Geistesmitteilung erst fünfzig Tage nach Ostern statt, während bei Jo Ostern und Pfingsten zusammenfallen[3].

Es ist nicht nötig, mit Foakes Jackson und Lake die Lösung der Schwierigkeit in der Duplizität der Tradition zu suchen[4]; die richtige Interpretation von Jo 20, 22 zeigt, daß in Wirklichkeit gar kein Gegensatz zwischen johanneischer und lukanischer Auffassung besteht. Wer Jo in Gegensatz zur Apg bringt, läßt das vierte Ev sich selbst widersprechen. W. Bauer muß selbst zugeben[5], daß Jo 20, 22 schwerlich die Erfüllung der in den cc. 14—16 gegebenen Geistverheißungen sein kann. Nach Jo 14, 12—16, besonders nach Jo 16, 7 soll ja der Hl. Geist erst nach dem Heimgang Jesu zum Vater kommen; Jesus will ihn vom Himmel senden. Jo 20, 22 kann darum nicht die Erfüllung dieser Verheißung sein; im vollen Einklang damit steht auch die Verheißung Apg 1, 5. 8. Darum haben wir das Recht, Jo 20, 22 nicht nur nach der lukanischen, sondern auch nach der johanneischen Auffassung auszulegen, wie sie sich uns an den vorhergehenden Stellen bietet.

---

[1] Vgl. dazu auch J. Belser, Apg 38 f.; H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukas-Schriften 90; J. Felten, Apg 76.

[2] Vgl. G. Kittel, Theol. Wörterbuch z. NT I 104; E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 42.

[3] Walter Bauer, Das Jo-Ev (Handkomm. z. NT 6) [3]1933, 231 f.; H. W. Beyer, Apg[3] (1938) 18; Fr. Büchsel, Das Ev nach Jo (Das NT Deutsch) 1. Bd. Göttingen 1933, 178 [674].

[4] F. C. Foakes Jackson-K. Lake, The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles. Vol. I, 322 f.

[5] A. a. O. 232; ebenso W. Michaelis, Reich Gottes und Geist Gottes nach dem NT 47 Anm. 80. Freilich hat Michaelis hier eine andere Erklärung.

Unberechtigt ist es[6], Jo 14—16 und Jo 20, 22 dadurch in Einklang zu bringen, daß man mit Theodor von Mopsuestia die Worte Jesu am Osterabend nur von einer näheren Ankündigung oder prophetischen Versicherung der künftigen Verheißung, von einer Bekräftigung der Geistesverheißung[7] versteht, das *λάβετε* also in der Bedeutung von *λήμψεσθε* nimmt. Mit Recht ist diese Auslegung auf dem 5. allgemeinen Konzil von Konstantinopel 553, can. 12[8], verurteilt worden. Der imperativus praesentis weist auf die Gegenwart[9]. Jesus teilt tatsächlich seinen Jüngern am Osterabend etwas mit. Es fragt sich nur, ob unter *πνεῦμα ἅγιον* eine Gabe des Hl. Geistes zu verstehen ist oder die Person des Hl. Geistes. Dabei darf man auf das Fehlen des Artikels nicht mit Fr. Tillmann und W. Tosetti[10] ein besonders Gewicht legen; Apg 2, 4 fehlt er gleichfalls. Entscheidend ist vielmehr die Verbindung der Geistverleihung an Ostern mit der Sündenvergebung. Jesus überträgt seinen Aposteln am Osterabend die Vollmacht, Sünden zu vergeben und so die Menschen zu heiligen; diese Kraft heißt deswegen „Heiligungsgeist" und ist eine Gabe des Hl. Geistes, nicht aber schon die Fülle des Hl. Geistes, d. h. seine Person, die die Apostel erst für die Zeit nach der Himmelfahrt erwarten sollten. Einzelne Gaben des Hl. Geistes haben die Apostel früher schon empfangen, z. B. die Gabe der Rechtfertigung für ihre eigene Person (vgl. Jo 13, 10), die Fähigkeit, anderen die Rechtfertigung durch die Taufe zu vermitteln (Mt 28, 19). Jo 20, 22 erhalten sie die weitere Vollmacht, die durch die Sünde zerstörte Rechtfertigung wiederherzustellen. Alle diese Vollmachten sind Gaben des Hl. Geistes; die Fülle seiner Gaben aber empfangen die Apostel erst mit seiner Person am Pfingstfest. So verstanden, steht Jo 20, 22 im Einklang sowohl mit Jo 14—16, wie auch mit Apg 2, 4; das Ereignis am Osterabend tut der Einzigartigkeit des Pfingstereignisses keinen Abbruch: sie sind wesentlich voneinander verschieden[11].

---

[6] Zum Folgenden vgl. besonders J. Maldonat, Commentarii in quatuor Evangelistas, ed. Martin (Mainz 1863) Tom. 2, S. 914—916; W. Tosetti, Der Hl. Geist als göttliche Person in den Evv 120—23.

[7] Th. Zahn, Das Ev des Jo[3. 4] 677; H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukas-Schriften 101.

[8] Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symb. Nr. 224.

[9] Auf die Zukunft nur insofern, als kraft der durativen Bedeutung des imper. praes. eine gegenwärtige Handlung unbestimmte Zeit fortdauern soll (Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl Griechisch[6], 188 f.). Eine rein futurische Bedeutung ist damit ausgeschlossen.

[10] Fr. Tillmann, Das Jo-Ev[4], 1931, 337; W. Tosetti, Der Hl. Geist als göttliche Person in den Evv 123; vgl. auch Th. Zahn, Jo-Ev[3. 4] 677.

[11] So u. a. auch Fr. Tillmann, Jo-Ev[4] 338; Th. Zahn, Jo-Ev[3. 4] 677.

II. Pfingstereignis und Apg 4, 31.

Neben Jo 20, 22 wird auch Apg 4, 31 als Beweis gegen die Einzigartigkeit der Geistesausgießung an Pfingsten angeführt[12], ja man will sogar in Apg 4, 31 die älteste Form der Pfingstgeschichte erkennen, nach der der Pfingstbericht Apg 2 als Dublette gebildet sei[13]. Es hat freilich auch nicht an Gelehrten gefehlt, die diese Ansichten entschieden abgelehnt und trotz Apg 4, 31 an der Singularität des Pfingstereignisses Apg 2, 1—13 festgehalten haben[14].

A. v. Harnack begründet seine These, Apg 4, 31 sei als älteste Form der Pfingstgeschichte zu betrachten, mit der Behauptung, der Pfingstbericht Apg 2 sei ein störender Block in der Darstellung der cc. 2—5[15]; die hier berichtete Geistesausgießung trete unmotiviert auf[16]. Dieser letzten Begründung gegenüber weist H. H. Wendt darauf hin, daß die Apg 2 berichtete Herabkunft des Hl. Geistes in Wirklichkeit nicht völlig überraschend auftritt, sondern durch die Apg 1, 5. 8 berichteten Verheißungen des Geistes wohl vorbereitet ist; an die johanneischen Geistesverheißungen erinnert Wendt noch nicht einmal[17]. Wenn wir aber mit Harnack Apg 2 als Dublette streichen, dann erhalten wir einen Torso, dem der Kopf fehlt. Sollte tatsächlich, wie Harnack annimmt, 4, 31 zum erstenmal der Hl. Geist die Jünger erfüllt und zur freimütigen Predigt des Wortes Gottes angefeuert haben, woher hatte dann Petrus den Mut geschöpft zu der Apg 3, 12—26 berichteten und im Anschluß an die Heilung des Lahmgeborenen in aller Öffentlichkeit gehaltenen Predigt? Woher besonders nahmen Petrus und Johannes die Unerschrockenheit zu dem freimütigen Auftreten vor den Todfeinden ihres Meisters (Apg 4, 13), zur Nichtbeachtung des ihnen behördlicherseits auferlegten Predigtverbotes (Apg 4, 19 f.)? Wenn man dagegen ein außerordentliches, vor Apg 4, 31 liegendes Ereignis gelten läßt,

---

[12] O. Procksch (in: Kittels Theol. Wörterb. I 104) betrachtet diese drei Stellen als gleichberechtigte Berichte über die Mitteilung des Pfingstgeistes an die Jünger. Auch nach Kirs. Lake, Art. „Acts of the Apostles", in: Dict. of the Apostolic Church I 23, sind Apg 2, 1—13 und 4, 31 Dubletten.

[13] Besonders A. v. Harnack, Beiträge z. Einl. i. d. NT III: Die Apg 142—46; neuerdings wird diese These wieder vertreten von O. Procksch, a. a. O. 107 Anm. 58.

[14] Gegen die Harnacksche These wenden sich u. a. H. H. Wendt, Apg 89; K. L. Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis 26 f.; A. Loisy, Les Actes des Apôtres 194 und 257; H. v. Baer, Der Hl. Geist in den Lukas-Schriften 90—98.

[15] A. a. O. 142.

[16] A. a. O. 145. [17] H. H. Wendt, Apg[9] 89.

das die Apostel innerlich vollkommen umgewandelt hat, dann lösen sich alle diese Fragen sehr einfach. Der Pfingstbericht Apg 2 ist mithin nicht bloß kein störender Block, sondern geradezu eine notwendige Voraussetzung zum Verständnis des in den cc. 3 und 4 Berichteten. Wollte man, wie es Harnack tut, die Apg erst mit c. 3 beginnen lassen, dann wäre dieses Kapitel überhaupt nicht recht verständlich, und mehr als eine berichtete Tatsache wäre unmotiviert! Nicht Apg 4, 31, sondern unser Pfingstbericht muß darum notwendig die älteste Form der Pfingstgeschichte sein.

Zu dem gleichen Ergebnis gelangt man auch auf dem Wege eines Vergleiches der beiden angeblichen Dubletten. Gewisse Ähnlichkeiten sind zwar nicht zu verkennen: die Einleitung der Geisterfüllung durch ein Wunder und als Abschluß eine freimütige Predigt. Aber das ist auch alles. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß der Bericht Apg 2 seinen angeblichen Doppelgänger erheblich überragt. Die das Pfingstereignis einleitenden und begleitenden Wunderzeichen, die einschneidende Bedeutung, die das Pfingstgeschehen für das Leben und Wirken der Apostel, für die junge Kirche und als Beweis der Messianität Jesu hat, die Würdigung, die das Pfingstereignis in der ersten Predigt Petri erfährt, erhebt dieses himmelhoch über die sog. „kleine Pfingsten“ [18]. Die ganze Schilderung der Pfingstbegebenheit läßt erkennen, daß Lukas nicht nur ein von der Apg 4, 31 berichteten Geisterfüllung wesentlich verschiedenes Ereignis erzählen, sondern auch seine einzigartige Bedeutung betonen will [19].

Deshalb erübrigt nur noch die Frage, wie denn die Worte Apg 4, 31: „und alle wurden mit dem Hl. Geiste erfüllt“ zu verstehen sind im Gegensatz zu den gleichen, Apg 2, 4 berichteten Worten. Es ist schon vorher von Petrus gesagt worden, er habe seine Ansprache vor den Vorstehern und Ältesten des Volkes gehalten „erfüllt vom Hl. Geiste“ (Apg 4, 8). Hier besagen diese Worte, daß Petrus, der an Pfingsten bereits die Fülle des Hl. Geistes empfangen hatte, für den gegebenen Augenblick die ihm verliehenen Geistesgaben in sich besonders wirksam fühlte, daß also die habituelle Gnade des Hl. Geistes zur aktuellen Gnade wurde zu dem Zeitpunkt, wo er ihrer besonders bedurfte. So ist auch Apg 4, 31 zu verstehen. Den Jüngern hatte man unter Drohungen ein Predigtverbot auferlegt. Daraufhin hatten sie Gott um die Kraft gebeten, gleichwohl die Worte des Evangeliums mit Freimut zu verkünden. Gott erhörte ihr Gebet und verlieh ihnen die unter diesen Umständen besonders benötigte, also aktuelle Gnade zur

---

[18] Vgl. darüber H. v. Baer, a. a. O. 92—95.

[19] So auch H. v. Baer, a. a. O. 90.

freimütigen Verkündigung des Wortes Gottes. Dies ist, wie der Schluß von v. 31 beweist, der Sinn der Worte: „sie alle wurden mit dem Hl. Geist erfüllt".

III. Pfingstereignis und Apg 10, 44 bzw. 11, 15.

Gegen die Einzigartigkeit des Pfingstereignisses darf auch nicht die Apg 10, 44 und 11, 15 berichtete Geistausgießung im Hause des Heiden Kornelius ins Feld geführt werden. Gewiß zeigt die Erzählung über die „Pfingsten der Heiden" einige Züge, die eine gewisse Verwandtschaft mit unserem Pfingstbericht haben. Dazu gehört vor allem die Tatsache, daß Petrus und seine Begleiter die Heiden „in Sprachen reden und Gott verherrlichen" hörten; aber dieses „Sprachenreden" ist kein Reden in fremden, unbekannten Sprachen[20], ist also mit der Sprachengabe des Pfingstfestes nicht identisch. Es fehlt vor allem das für das pfingstliche Sprachenreden bezeichnende *ἑτέραις*[21]; es fehlen ferner die Vertreter fremdsprachiger Völker, die allein ein wirkliches Reden in fremden Sprachen hätten feststellen können[22]. Während in der Pfingstgeschichte wiederholt (v. 8. 11) betont wird, die Sprachbegabten seien verstanden worden, vermissen wir in der Korneliusgeschichte jeden Hinweis auf ein solches Verstandenwerden. Das Staunen der Judenchristen 10, 45 unterscheidet sich wesentlich von dem Eindruck, den das Pfingstwunder auf die zusammengeströmte Menge machte, die vollständig außer sich und fassungslos war (Apg 2, 12); es hat als Gegenstand nicht so sehr das *λαλεῖν γλώσσαις* der Heiden als vielmehr die Tatsache, daß die Gaben des Hl. Geistes kein Privileg der Abrahamskinder waren (10, 45). Dies zeigt, daß die Wirkung des Geistempfanges bei den Heiden nicht ein Reden in fremden Sprachen wie an Pfingsten war.

Daran darf uns auch der Bericht nicht irremachen, die geisterfüllten Heiden hätten, in Sprachen redend, Gott verherrlicht

---

[20] Dieser Ansicht ist auch z. B. H. H. Wendt, Apg[9] 185 und 186; Th. Zahn, Apg I[3] 102 f. und 360 f. Dagegen wird dieses *λαλεῖν γλώσσαις* als Parallele zu Apg 2, 4 betrachtet u. a. von J. E. Belser, Apg 140; E. Dentler, Apg 26; G. Hoennicke, Apg 65; W. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes . . . 124; P. Bonnetain, La Pentecôte, in: Rev. Apol. 42 (1926) 198; U. Holzmeister, Die Urkirche von Jerusalem, in: Die zweiten Salzburger Hochschulwochen, 1933, 54.

[21] Dieser Unterschied ist so charakteristisch, daß alle, die ein Reden in fremden Sprachen an Pfingsten ablehnen, sich vielfach auch auf Apg 10, 46 berufen und das *ἑτέραις* in Apg 2, 4 streichen wollen; vgl. dazu oben S. 104.

[22] Der Plural *γλώσσαις* verbietet zu denken, die Heiden hätten etwa anstelle des Griechischen die Muttersprache der Judenchristen gesprochen.

(10, 46). Dieser Ausdruck besagt nur, daß der Gegenstand der geistgewirkten Rede das Lob der Großtaten Gottes war wie an Pfingsten (Apg 2, 11), beweist aber nichts für die äußere sprachliche Form dieses Gotteslobes. Unberechtigt ist es auch, zum Beweis für die angebliche Identität der beiden Geisteswirkungen sich auf das Petruswort zu stützen: „Diese haben den Hl. Geist empfangen wie auch wir" (Apg 10, 47; 11, 15. 17)[23]. Hier kann man nur Mosiman beipflichten[24]: Petrus identifiziert die beiden Ereignisse mehr scheinbar als wirklich. Der Nachdruck seines Beweises beruht auf der Verleihung des Geistes und nicht auf der Art seiner Kundgebung. Wenn das *ὡς* von 10, 47 und 11, 17 und das *ὥσπερ* von 11, 15 so gedeutet wird, daß sie in der Glossolalie von Cäsarea dieselbe Äußerungsart einschließen wie am Pfingstfest, könnte mit demselben Recht gefolgert werden, daß der *ἦχος* und die feurigen *γλῶσσαι* (2, 2. 3) ebenfalls einbegriffen seien. Das hieße aber in den Text etwas legen, was nicht darin enthalten ist. Die Partikel *ὡς* und *ὥσπερ* dürfen hier nicht gepreßt werden[25]. Gleich waren die Ereignisse von Pfingsten und Cäsarea nur in bezug auf die Tatsache des Geistempfanges; eine Identität der näheren Umstände aber kann daraus mit zwingender Notwendigkeit nicht abgeleitet werden.

Dagegen gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir das Apg 10, 46 berichtete Zungenreden mit dem aus 1 Kor 12—14 bekannten Zungenreden gleichsetzen. Denn auch dieses wird als ein *λαλεῖν γλώσσαις* bezeichnet; an beiden Stellen fehlt das *ἑτέραις*.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß ein Vergleich des im Pfingstbericht geschilderten Ereignisses mit den Vorgängen in Cäsarea der Einzigartigkeit des Pfingstgeschehens keinen Abbruch tut, diese vielmehr noch klarer hervortreten läßt. Die Heiden haben wohl denselben Geist empfangen, der auch auf die Apostel herabgekommen ist, aber nicht unter den gleichen wunderbaren Erscheinungen, noch viel weniger in der gleichen Fülle wie die Apostel. Es wird ja ausdrücklich gesagt, daß sie nach diesem Geistempfang noch getauft wurden, also weitere Gaben des Hl. Geistes empfingen (10, 48).

---

[23] L. Atzberger, Die Sendung, Herabkunft und Gnadenwirkung des Hl. Geistes, in: Theol. prakt. Mts.-Schr. 2 (1892) 415; U. Holzmeister, Die Urkirche von Jerusalem 54.

[24] E. Mosiman, Das Zungenreden 17.

[25] Vgl. dazu u. a. Mt 6, 10: „Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden"; oder Apg 7, 51: „Allzeit widerstrebt ihr dem Hl. Geist, wie eure Väter, so auch ihr". Auch hier wird durch *ὡς* nur die Gleichheit in der Tatsache eines Geschehens oder einer Handlung, nicht aber die Gleichheit in allen begleitenden Umständen ausgedrückt.

IV. Pfingstereignis und Apg 19, 6.

Größere Ähnlichkeit mit dem Pfingstereignis als die Episode von Cäsarea hat der Geistempfang der ehemaligen Johannesjünger von Ephesus, von dem Apg 19, 6 erzählt wird. Während im Hause des Kornelius der Geistempfang der Taufe vorausging, folgt, ähnlich wie an Pfingsten, in Ephesus der Empfang des Hl. Geistes und der sich daran anschließenden Sprachengabe erst auf die Taufe. Aber der Hl. Geist wird den Getauften nicht unmittelbar von Gott unter außergewöhnlichen Wunderzeichen verliehen wie an Pfingsten, sondern durch die Handauflegung Pauli. Wir haben also hier im Gegensatz zu Pfingsten eine W e i t e r g a b e des empfangenen Hl. Geistes durch die Apostel gleich der von Samaria (Apg 8, 15—17)[26]. Der Empfang des Hl. Geistes tat sich kund in dem *λαλεῖν γλώσσαις* und dem *προφητεύειν* der Geistbegabten. Auch hier fehlt, wie in der Cäsareaepisode, das für das Pfingstwunder bezeichnende *ἑτέραις*. Das „in Sprachen reden" ist darum nicht das Reden in f r e m d e n Sprachen des Pfingstfestes, sondern nur das aus 1 Kor bekannte geistgewirkte, in ekstatisch gehobenem Seelenzustand verkündete Gotteslob. Der Vorgang von Ephesus hat also auch nur bis zu einem gewissen Grade Ähnlichkeit mit dem Pfingstereignis, ohne jedoch dessen Eigenart beeinträchtigen zu können.

Je bedeutungsvoller ein Ereignis ist, je weiter sich seine Wirkungen erstrecken, je nachhaltiger diese sind, desto seltener wird es sich wiederholen. Großtaten Gottes wie z. B. die Menschwerdung und die Erlösung sind kraft ihres Wesens und ihrer sich daraus ergebenden Bedeutung einmalige Ereignisse, die sich nie mehr wiederholen. Das gleiche gilt auch von dem Pfingstereignis. Besteht das Pfingstereignis wirklich seinem Wesen nach, wie gezeigt worden ist[27], in der Herabkunft der dritten göttlichen Person auf die Menschen zur Vollendung des Erlösungswerkes Jesu, bedeutet tatsächlich die Geistessendung den Abschluß der Kirchengründung und die Vollendung des Reiches Gottes auf Erden als Mittel, allen Menschen den Geist der Heiligkeit zu vermitteln[28], dann kann dieses Kommen des Hl. Geistes nur ein einmaliges und einzigartiges gewesen sein. Wer die Einzigartigkeit des Pfingstgeschehens leugnet, hat dessen tiefsten Sinn und letzte Bedeutung nicht erkannt; denn diese sind aufs innigste miteinander verbunden.

---

[26] Siehe oben S. 136.

[27] Oben 67—74 und 90—92.

[28] Vgl. das oben 138—146 Gesagte.

Schriftstellenverzeichnis.

AT

NT

Namen- und Sachverzeichnis.

Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus

Von

Dr. ALFRED WIKENHAUSER

ord. Professor der Neutestamentlichen Exegese an der Universität Freiburg i. B.

1937. VIII und 240 Seiten. Kartoniert 4.50 RM, gebunden 5.50 RM

Aus den Beurteilungen der Fachwelt:

Joseph Sickenberger in der Theologischen Revue, 1938, Heft 3: „. . . ein hervorragender und wertvoller Beitrag zur paulinischen Theologie."

B. Bartmann in der Zeitschrift „Theologie und Glaube", 1938, Heft 1: „Der wissenschaftliche Theologe kann aus der Schrift manches lernen; denn es ist darin eine Menge mühsamer Arbeit niedergelegt."

Donatus Haugg in der Zeitschrift „Kirche und Kanzel", 1938, Heft 1: „Für die Popularisierung des äußerst wichtigen Gedankens vom mystischen Leib Christi hat W. durch dieses Buch sich ein großes Verdienst erworben."

Michaelis im „Theologischen Literaturblatt", 1937, Nr. 5: „Das Buch verdient auch auf protestantischer Seite alle Beachtung."

B. Brinkmann S. J. in der Zeitschrift „Stimmen der Zeit", 1938, Heft 5: „Scharf umrissene Fragestellung am Anfang und kurze Zusammenfassung der Ergebnisse am Schluß, ruhiges Abwägen der Gründe und sachliche Würdigung anderer Ansichten ermöglichen es auch dem nicht theologisch gebildeten Leser, dem Verfasser mit Leichtigkeit zu folgen."

„Seele", 1937, Heft 8: „. . . eine ebenso gründliche wie leicht verständlich geschriebene Untersuchung über den Leib-Christi-Begriff bei Paulus . . . Die Arbeit ist . . . aufs wärmste zu begrüßen."

Durch jede Buchhandlung zu beziehen



VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER (WESTF.)

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
(Fortsetzung)

Heft 4—5. Weiß, Dr. Karl: Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit. Zur evangelischen Parabel von den Arbeitern im Weinberg, Mt 20, 1—16. 244 S. 9.60.

BAND XIII

Heft 1—2. Freundorfer, Dr. J.: Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12—21. XXII u. 268 S. 9.70.

Heft 3. Wobbe, Dr. Joseph: Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. XX u. 102 S. 5.50.

Heft 4—5. Guntermann, Dr. Friedr.: Die Eschatologie des hl. Paulus. XXII u. 320 S. 15.00.

BAND XIV

Heft 1. Koester, Dr. Wilhelm, S. J.: Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus. In ihren Grundlinien dargestellt. XII u. 74 S. 2.95

Heft 2—3. Vogels, Dr. Heinrich Joseph: Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata, untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage. VI u. 346 S. 12.00.

Heft 4. Schumacher, Dr. Rudolf: Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte und Erklärung XI u. 139 S. 5.10; geb. 6.90.

Heft 5. Graafen, Dr. J.: Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher. 72 S. 2.90.

BAND XV

Staab, Dr. Karl: Pauluskommentare aus der griechischen Kirche XLVIII u. 674 S. 31.85.

BAND XVI

Heft 1. Molitor, Dr. Heinrich: Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus. XII u. 127 S. 6.15

Heft 2—3. Sigge, Dr. Timotheus O. F. M.: Das Johannesevangelium und die Synoptiker. Eine Untersuchung seiner Selbständigkeit und der gegenseitigen Beziehungen. 1935. IV u. 221 S. 10.50.

Heft 4—5. Vögtle, Dr. Anton: Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht. 1936. XVIII u. 253 S. 12.75.

BAND XVII

Heft 1. Haugg, Dr. Donatus: Die zwei Zeugen. Eine exegetische Studie über Apoc 11, 1—13. VIII u. 140 S. 6.90.

Heft 2—3. Hartmann, Gerhard, S. J.: Der Aufbau des Markusevangeliums mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses mit besonderer Berücksichtigung der Sprache. 1936 XV u. 276 S. 13.75.

Heft 4. Blinzler, Joseph: Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu. 1937. XX u. 170 S. 8.50.

Heft 5. Dey, Joseph: *Παλιγγενεσία*. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5. 1937. XVI u. 187 S. 9.75

BAND XVIII

Heft 1. Adler, Dr. Nikolaus: Das erste christliche Pfingstfest Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Apg 2, 1—13. 1938 XIX u. 171 S.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf

Adler

Das erste christliche pfingstfest...

1236867

APR 29 '39 T. Yamberl Allen

MAY

Tae Ek

John P. Cooke
6028 Dorchester

BS
3629
.P4A3

1236867

Adler

Das erste christliche pfingstfest

APR 29 '39 T. Yandent et kn

John P. Cooke